Juan de Churruca

Cristianismo y mundo romano



Universidad de Deusto

Cristianismo
y mundo romano

Cristianismo y mundo romano

Colección de artículos sobre este tema publicados por

Juan de Churruca
Profesor emérito de la Universidad de Deusto

Presentación de

Rosa Mentxaka
Catedrática de Derecho Romano en la UPV/EHU

1998
Universidad de Deusto
Bilbao

Serie Derecho, vol. 67

Publicación impresa en papel ecológico

Apartado 1 - 48080 Bilbao

ISBN: 978-84-9830-976-8

Indice

Presentación

Deustuko Unibertsitateak, Zuzenbide Fakultateak bereziki, eta baita ere Juan de Churruca izan dituen ikasle, kolega, diszipulu, kolaboratzaile eta berarekin lan egiteko zoia izan dugunok merezitutako omenaldi bat egin nahi diogu. Beraren 75. urtemugarekin bat egiteak ematen digun poza liburu honen aurkezpenean azaldu nahi dugu nolabait. Eta pozarekin batera gure mirespen, estimu, onarpen eta afektua dihoa.

Deustuko Unibertsitateko ikasle eta irakasle izateari zor diot honako aurkezpena egiteko izan dudan aukera. Ongi dakit irakasle, kolega, maixu eta adiskideari egingo diogun eskertasunean jende askoren mezularia izatearen pribilejioa jasu dudala. Baina beraren diszipulua izateak ematen dit zuzen zuzenean orrialde hauek idazteko lejitimazioa. Beraz, ikuspegi akademikoaz baliatuko gara, funts funtsean, jende asko eta askoren afektu eta eskertzaren adierazpenak Juan de Churrucari bideratzeko.

Nacido en Bilbao (Bizkaia) en 1923, y tras un período de plural y sólida formación (licenciaturas en Filosofía: Oña 1948; Derecho: Valladolid 1951 y Teología: Innsbruck 1956) el primer contacto con la docencia universitaria se produce en el curso académico 1958-1959, en la Universidad de Deusto, lo que no significa que toda su actividad docente e investigadora haya tenido lugar en «su Universidad» . Salvo un breve período de alejamiento del claustro universitario, ha sido en las Universidades de Graz, Köln y sobre todo Deusto donde ha desarrollado su actividad científica; con esta última así como también con la sociedad en la que está inserta se ha comprometido al asumir las más altas responsabilidades de organización y dirección mediante el desempeño del Rectorado o del Decanato de su Facultad de Derecho. Es la asignatura de Historia del Derecho la que centra su atención en los albores de su andadura universitaria (1958-1962). Sin embargo, tiene que pasar algún tiempo antes de que la docencia del Derecho Romano sea objeto central de su actividad:

es a partir del año 1963 (si bien hasta el año 1966 tiene lugar en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Comillas) cuando esta disciplina se convierte en una constante permanente de su vida, «virus» que ha sabido inocular particularmente a sus discípulos/as.

Las personas que hemos tenido la fortuna de disfrutar de sus clases magistrales recordamos sus exposiciones eruditas, claras y amenas, capaces de hacer atractiva una disciplina tan árida como la nuestra a los jóvenes recién incorporados a los estudios universitarios y, en la mayor parte de los casos, con intereses lejanos al mundo clásico. Si hay una expresión que pueda atribuirse a la actividad docente desarrollada por el homenajeado y en la que, sin lugar a dudas, coincidamos todos es la de «docencia formativa». Lo que de manera incuestionable queremos agradecer a «nuestro profesor de Romano» es, no sólo el caudal de conocimientos que nos ha transmitido, sino también y sobre todo, el que haya puesto a nuestra disposición el utillaje necesario para dar los primeros pasos en la argumentación y el razonamiento jurídico mediante la aplicación de métodos didácticos que demandaban una participación activa del alumnado. Sin embargo, esta actividad docente no sólo se ha concretado en el valioso fruto anteriormente reseñado, sino que también ha trascendido a la romanística hispana en forma de una obra de carácter básico y propedeútico: La Introducción histórica al Derecho Romano (Bilbao 1977) libro que en la actualidad todavía sigue siendo un punto de referencia válido y en el que con una gran claridad expositiva, concisión y precisión se pone a disposición de los alumnos los datos históricos básicos para adentrarse con éxito en el estudio del Derecho privado romano.

Pero las presentes páginas no tienen como finalidad fundamental el efectuar una valoración de la actividad docente del admirado profesor, ni tampoco el exponer las consideraciones que merecen sus otras tareas universitarias (creador del Instituto de Estudios europeos de la Universidad de Deusto) o extrauniversitarias (Consejero de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco durante el bienio de 1985-1987). Lo que pretendo, sobre todo, es hacer una presentación de su actividad investigadora, dado el carácter del volumen cuya lectura en estos momentos se inicia.

Si se observa el índice, cualquier especialista en derecho histórico podrá apreciar la existencia de una serie de constantes en sus publicaciones fruto indiscutible de su vasta formación:

Por un lado, su preocupación por lo que de manera genérica podríamos calificar como «Cristianismo y mundo romano», materia de la que sin lugar a dudas constituye un paso obligado para todas aquellas personas que quieran adentrarse en esta problemática. Si bien han sido múltiples los temas por él abordados [desde un análisis en profundidad del ter-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

cer canon del Concilio de Gangres (Asia Menor) 340-341 p. C. —que se considera la más antigua disposición eclesiástica en materia de esclavitud— hasta el pensamiento político de Dionisio de Alejandría pasando por la utilización por San Agustín de un rescripto de Caracalla empleado por Ulpiano, por sólo citar algunos temas] su aportación al conocimiento de la persecución del Cristianismo a lo largo del siglo II p. C. es incuestionable. El estudio de los rescriptos de Adriano y Marco Aurelio dedicados a este tema, el análisis de la persecución de Peregrino Proteo (?-165 p.C.) o, el examen de la crítica que desde el cristianismo —en concreto desde Justino (ca. 150 p.C.)— se hace a las instituciones del Imperio, lo ponen de manifiesto.

Sus trabajos, que habitualmente llevan a cabo matizaciones a planteamientos más globales, han permitido el avance de la investigación histórico-jurídica en este campo. Por ejemplo, la demostración de que en el proceso seguido contra los cristianos (cognitio) a lo largo del siglo II, no de oficio sino a instancia de parte, no se planteaba el binomio condena a pena de muerte frente a absolución obtenida mediante la correspondiente abjuración a la fe cristiana. El análisis en profundidad realizado por el profesor Churruca sirve para demostrar que, ya desde Adriano, se percibe en los rescriptos imperiales una tendencia, que, finalmente, se aplicó con carácter general bajo los Antoninos, a juzgar a los cristianos pro modo cualpae et pro qualitate personarum. Ello significa en la práctica la inexistencia de un esquema fijo para determinar las penas a los cristianos que no renunciaban a su condición; los jueces competentes eran totalmente libres para valorar el grado de culpabilidad, la categoría social y significación de los condenados, y por lo tanto para concretar la pena.

Pero al margen de esta temática, otro ámbito de interés científico hay que buscarlo en el derecho visigodo, particularmente a la figura de Isidoro de Sevilla en cuya vertiente jurídica es un consagrado especialista. Una primera aproximación al tema se produce en el año 1964 en que las páginas del Anuario del Derecho Español (AHDE) recogen su estudio sobre las fuentes empleadas por Isidoro para definir el concepto de codicilo. Pero, es sin lugar a dudas su artículo: Presupuestos para el estudio de las fuentes jurídicas de Isidoro de Sevilla, publicado en el AHDE en 1973, el que constituye el punto de referencia incuestionable para cualquier especialista que quiera adentrarse en la obra jurídica isidoriana. En él se exponen de una manera magistral los problemas fundamentales (finalidad, proceso de elaboración: fases, fuentes empleadas, utilización directa o no de las mismas, etc) de las dos obras (Etymologiarum sive originum libri XX y Differentiarum seu de proprietate verborum libri II) de las que proceden la mayor parte de los textos jurídicos isidorianos. Partiendo de estos presupuestos, publicó una monografía: Las Instituciones

de Gayo en San Isidoro de Sevilla, que lógicamente en cuanto tal no figura recogida en este elenco de artículos. La pormenorizada exégesis le lleva a concluir, entre otras cosas, que el maestro hispalense no empleó directamente la obra clásica, tampoco su variante postclásica (Epitome Gai) sino que se valió, probablemente, de una obra escolar tardía realizada por un autor no jurista, de baja calidad, de interés anticuarista y escasa relevancia jurídica. Y esta temática, fruto sin lugar a dudas de su inicial andadura universitaria, ha seguido siendo una constante a lo largo de su obra como lo demuestran publicaciones posteriores dedicadas al análisis de los conceptos que en la obra del obispo sevillano encontramos sobre: ius naturale (1980), ius gentium (1982) y consuetudo (1988).

Pero su actividad científica no se limita a estas materias sino que también abarca instituciones varias de derecho privado, tales como los derechos reales de garantía y lo que hoy en día podríamos denominar el derecho bancario. Comenzando por este último, conviene señalar que a los argentarii les ha dedicado varias publicaciones —alguna de ellas en íntima conexión con la temática cristiana— que profundizan en la problemática de los órganos jurisdiccionales competentes para conocer de cuestiones bancarias. Con su interpretación de las fuentes demuestra cómo a partir de época de Adriano existió una doble jurisdicción en esta materia, a saber: a) por un lado la ordinaria que con cierta dificultad podía otorgar protección a los supuestos de hecho planteados ante el pretor; y b) por otro la extraordinaria, en la que el praefectus urbi conocía de litigios privados en los que intervenían los argentarii.

Los derechos reales de garantía han sido también una parcela cultivada por el homenajeado, afortunadamente para mí, permítaseme subrayar; su aproximación inicial a la pignoración tácita de los invecta et illata en los arrendamientos urbanos en el Derecho Romano Clásico (RIDA-1977) le suscitó la necesidad de efectuar un estudio más amplio, que generosamente me ofreció desarrollar y tuvo la paciencia de dirigir a una joven que no siempre se avenía fácilmente a seguir las pautas establecidas por el maestro.

Recientemente ha retornado al tema y efectuado una exposición sumaria bajo el título de «Pignus». Este trabajo, pese a las limitaciones que establece la naturaleza del mismo, ha servido no obstante para replantear algunas cuestiones como por ejemplo la facultad o no del deudor pignorante de disponer objetos individualmente gravados y demostrar cómo al final de la época clásica, esta cuestión no se resolvió de manera unívoca sino que convivieron varios sistemas.

El análisis de los trabajos realizados en estas materias, que podríamos considerar como «suyos propios», permite deducir dos de las características que sin lugar a dudas podemos atribuir a su actividad científica.

Por un lado, un claro interés por cuestiones «interdisciplinares» que no pueden ser afrontadas sino desde una perspectiva global. Por ejemplo, las fuentes dedicadas al cristianismo son analizadas bajo un prisma histórico, filológico, teológico y jurídico. Por otra parte, lo que cualquier persona que se acerque a las páginas que se recogen en esta obra podrá apreciar desde el primer momento, es el dominio de un método científico de trabajo basado en la exégesis de las fuentes.

Estas particularidades determinan, para quien escribe estas páginas, que su actividad investigadora constituya, en los temas por él tratados, un punto de referencia incuestionable para toda la romanística: se podrá disentir de sus conclusiones, se verá la necesidad de revisarlas, pero lo que no podrá ser factible en absoluto para cualquier especialista que quiera progresar en la resolución de las cuestiones por él desarrolladas es prescindir de sus escritos.

Y esta obra científica rigurosa, que en circunstancias no siempre favorables, ha permanecido fiel a sí misma, ejemplo de rectitud y honradez intelectual es la que, afortunadamente para todos los universitarios en general y sus discípulas/os en particular, ha sentado las bases del Derecho Romano en el País Vasco, tierra en que la ausencia de una universidad permanente a lo largo de su historia ha dificultado la creación de una tradición investigadora en materias tan poco «prácticas» como el Derecho Romano; al querido maestro le ha correspondido la responsabilidad de desbrozar el camino. Su asistencia habitual y constante a foros de debate científico —seminarios, congresos tanto peninsulares como europeos—, su presencia en universidades extranjeras en calidad de profesor visitante o conferenciante, sus publicaciones en lenguas varias en revistas tanto nacionales como internacionales, constituyen el ejemplo a seguir para todas aquellas personas que nos consideramos sus discípulas/os.

En nombre de los colegas romanistas quiero agradecer a la Universidad de Deusto y a su servicio editorial el esfuerzo realizado para agrupar en este volumen la obra dispersa del profesor Churruca sobre el tema general Cristianismo y mundo romano. Por razones técnicas no han podido recogerse en este volumen sus publicaciones sobre otros temas romanísticos reseñados al final de esta colección. También en nombre de todos los colegas quiero agradecer al querido maestro la oportunidad que nos brinda de compartir con él este aniversario y transmitirle en nombre de todos el deseo de que siga ejerciendo por mucho tiempo como magister iuris et vitae.

Rosa Mentxaka
Catedrática de Derecho Romano en la EHU/UPV



Nota del editor

Como bien podrá observar el lector, el conjunto de artículos recopilados en el presente volumen tienen un denominador común en el tema que desarrollan: Antigüedad clásica y Cristianismo. No han sido introducidos aquí escritos que nacen de otras exploraciones científicas que han ocupado al autor con igual empeño, tales son: los estudios sobre la figura de San Isidoro de Sevilla y las investigaciones sobre Derecho Privado Romano.

El carácter recopilatorio de esta obra, que contiene escritos publicados ya con anterioridad durante un período de tiempo relativamente dilatado (1966-1996), tiene como consecuencia, a nivel formal, la diversidad de los sistemas de citas: por una parte no son exactamente iguales los sistemas exigidos por cada publicación y por otra pueden variar en detalles formales a lo largo del tiempo. Se ha respetado en cada artículo la forma y criterios originales del sistema de citas, por considerar que no provocaría ningún tipo de confusión en el lector.

La estructura interna de la colección responde a un criterio de disposición en relación con las materias que cada uno de los artículos estudia. De esta forma, se han agrupado aquellos escritos que, aun desde puntos de vista diferentes, tratan un mismo tema. A su vez, todos ellos quedan ordenados de modo que sigan una escala de progresión en el contenido. Los artículos se complementan así unos a otros.

Esta pretensión de unidad ha obligado en algún caso a reelaborar un nuevo artículo a partir de otros ya escritos sobre un mismo asunto. Se trata de que el nuevo trabajo recoja de forma clara ideas que quedaban dispersas en artículos anteriores y, al mismo tiempo, evitar al lector repeticiones inútiles tanto de puntos introductorios como de contenidos.

Agradecemos a las editoriales que publicaron estos artículos por primera vez, su autorización para incluirlos en esta colección.

Ruth Martínez Riaño



1. Patrística y derecho romano

Publicado en: ED 73 (1984) 429-444



Patrística y derecho romano

Sumario: 1. Progresivo acercamiento interdisciplinar. 2. Constituciones imperiales preconstantinianas conocidas a través de la patrística. 3. Contribución a la crítica textual. 4. Crítica a las instituciones del Imperio. 5. Teología del Imperio. 6. Información patrística sobre instituciones jurídicas. 7. Literatura martirial. 8. Actas de los Concilios. 9. Observaciones metodológicas.

1. Progresivo acercamiento interdisciplinar

Tradicionalmente la literatura patrística y la patrología como disciplina especial que estudia esa literatura, han estado circunscritas a las facultades de teología[1]. Los escritos patrísticos se han estudiado casi exclusivamente como fuentes de información sobre dogmas, doctrinas, controversias teológicas, morales y disciplinares sobre sucesos de la historia de la Iglesia. Ha existido una delimitación casi unánimemente aceptada entre literatura eclesiástica y literatura profana. Se estudiaban en distintas facultades, se publicaban en colecciones distintas, se comentaban en revistas y publicaciones bien diferenciadas.

Afortunadamente esta separación se ha ido superando progresivamente. Baste recordar la labor de los Bolandistas en su ingente tarea de aplicar el más riguroso método histórico-crítico a la hagiografía[2]; la de diversas congregaciones y abadías benedictinas con sus ediciones de textos patrísticos y sus estudios científicos de la arqueología y la liturgia cristianas[3]; la iniciativa de las Academias de Viena y Berlín en la edición crítica de textos patrísticos[4]; las grandes colecciones de textos y estudios científicos sobre temas del primitivo cristianismo, como Texte und Untersuchungen y Studi e Testi[5]; la inmensa labor de Dölger y de su escuela cuyo objeto central es precisamente el estudio de las relaciones entre

---

[1] Sobre los conceptos de Patrología y Patrística: B. ALTANER-A. STUIBER, Patrologie 8 (Freiburg 1978) 1-10; J. QUASTEN, Patrology (Utrecht 1950-1953), trad. esp. (Madrid 1961-1962) 1, 1-7.

[2] Sobre los Bolandistas: P. PETERS, L'oeuvre des Bollandistes (Bruxelles 1961).

[3] Véase por ejemplo T. KLAUSER, Henri Leclercq 1869-1945 (Münster 1977: JbAC Eb 5).

[4] Ver n. 9.

[5] Texte und Untersulchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig-Berlin); Studi e Testi (Citá del Vaticano).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

cristianismo y cultura antigua[6]. Otro claro indicio de la superación al menos parcial de esa separación entre patrística y literatura profana es la inclusión, todavía muy limitada, de algunas obras de autores eclesiásticos (Tertuliano, Clemente de Alejandría, Cipriano, Eusebio, Basilio, Isidoro, etc.) en las grandes colecciones de clásicos griegos y latinos. Se publican importantes revistas (por ejemplo Vigiliae Christianae en Amsterdam desde 1947) en las que se estudia la literatura patrística primariamente desde el punto de vista lingüístico, cultural e histórico. En los congresos patrísticos (y en sus correspondientes publicaciones)[7] se tratan cada vez con más frecuencia temas de contenido no específicamente teológico. Se van multiplicando las monografías en las que las obras de determinados autores eclesiásticos se estudian como fuente de conocimiento de un conflicto político o de la situación económico-social de una región. Cabe hablar por tanto de una progresiva y avanzada incorporación de la literatura patrística al campo común de la filología clásica entendida en el sentido más amplio.

Esta aproximación ha sido más lenta en el campo del derecho. Para el patrólogo (y en general para el filólogo) la literatura específicamente jurídica resulta tan poco atractiva y tan difícil de dominar como la literatura patrística para el romanista. Y sin embargo es mucho lo que la patrística puede aportar al conocimiento del derecho romano, y a la inversa lo que el conocimiento del derecho romano o en general del derecho de la época romana (incluyendo los derechos provinciales) al conocimiento o interpretación de puntos importantes del dogma y de la moral, y en general de la historia del cristianismo primitivo. A título de ejemplo voy a mencionar sólo algunos puntos: el proceso de Jesús; la concepción teológica de la acción salvífica de Cristo como apolyfrosis (redemptio); otra segunda concepción soteriológica contenida también en el Nuevo Testamento, aunque menos difundida luego, que describe la acción redentora de Cristo como la anulación del quirógrafo en el que se documentaba la deuda de la humanidad con los poderes del mal (Col. 2, 14); la interpretación de numerosas parábolas evangélicas, etc.[8].

Aunque la enumeración podría ser mucho más larga, y gran parte de los puntos en ella contenidos son centrales en el dogma cristiano y en la historia del cristianismo primitivo, no voy a tratar en esta comunicación

---

[6] Sobre Dölger y su escuela: T. KLAUSER, Franz Joseph Dölger 1879-1940 (Münster 1980: JbAC Eb 7); E.A. JUDGE, «Antike und Christentum, a definition of the field»: ANRW 2, 23, 1, 3-58.

[7] Sobre todo Studia Patristica incluidos en Texte und Untersuchungen (n. 5).

[8] Sobre estos puntos J.D.M. DERRET, Law in the New Testament (London 1970) con bibliografía.

de lo que el derecho romano puede aportar al estudio del cristianismo primitivo. Me voy a centrar en la otra vertiente: lo que la patrística puede aportar al derecho romano.

Antes de entrar en materia quiero hacer notar en primer lugar que empleo el término patrística en su sentido más amplio, entendiéndolo como literatura cristiana en general, e incluyendo a la Sagrada Escritura. Su límite cronológico lo establezco convencionalmente al final del mundo antiguo: Incluiría en Occidente los autores de los ámbitos culturales longobardo, merovingio y visigodo. En Oriente la delimitación es menos exacta dada la falta de ruptura entre Antigüedad y Edad Media en la historia bizantina. De forma un tanto convencional cabría fijar allí el límite a la literatura patrística que nos interesa, en la época de Justiniano.

Supuesta esa delimitación objetiva y cronológica de la patrística, voy a ir pasando revista a los diversos campos en los que la literatura patrística puede aportar algo al derecho romano, señalando a cada uno de ellos sus peculiares problemas de carácter metodológico. Para delimitar esos campos he seguido un criterio mixto de carácter práctico. En unos casos he atendido primordialmente al tipo de fuente patrística de la que procede la información. En otros casos, en cambio, me he fijado más bien en el tipo de información que proporcionan las fuentes patrísticas. Los campos así delimitados son los siguientes: textos de constituciones imperiales preconstantinianas (§ 2); textos de algunos pasajes de juristas romanos (§ 3); críticas de las instituciones del Imperio (§ 4); fundamentación teológica del Imperio Romano (§ 5); información varia sobre instituciones de derecho público y de derecho privado (§ 6); actas de los mártires (§ 7); actas de los concilios (§ 8).

Sobre el conjunto del tema existe una excelente exposición en la monumental obra de Wenger sobre las fuentes del derecho romano, publicada el año 1953, obra a la que me remito para la bibliografía anterior a esa fecha[9].

2. Constituciones imperiales preconstantinianas conocidas a través de la patrística

Por lo que se refiere al primer punto, hay que señalar en primer lugar una serie de constituciones imperiales de la época preconstantiniana cuyo texto se conoce únicamente a través de fuentes patrísticas. Todos ellos tienen de común que se refieren a la política imperial frente a los

[9] L. WENGER, Die Quellen des römischen Rechts (Wien 1953) 285-322.

cristianos. Sin pretender que la lista sea exhaustiva, hay que mencionar los siguientes:

a) Epístola de Adriano al procónsul de Asia Minucio Fundano de hacia el año 122-123 con normas sobre los procesos contra los cristianos. El texto ha sido transmitido por Justino o por un reelaborador suyo. Probablemente la epístola es auténtica, aunque su texto (originariamente latino) sólo se conoce a través de una poco afortunada traducción griega de Eusebio[10].
b) Un rescripto de Antonino Pío concediendo un aplazamiento (probablemente sine die) al proceso por cristianismo contra una cristiana divorciada, para que antes pudiesen solucionarse los problemas patrimoniales motivados por el divorcio[11]. En cambio la supuesta epístola de Antonino Pío a la asamblea provincial de Asia, transmitida por el reelaborador anónimo de la Apología de Justino y por la Historia Eclesiástica de Eusebio, es probablemente una falsificación o al menos está profundamente reelaborada[12].
c) Edicto de Decio del año 249 ordenando la represión del cristianismo. Puede reconstruirse al menos parcialmente a través del texto de las cartas de Dionisio de Alejandría reproducidas parcialmente por Eusebio, y de las de Cipriano[13].
d) Dos edictos de Valeriano de los años 257 y 258 con medidas represivas contra los cristianos. El texto puede reconstruirse parcialmente a través del mismo Dionisio de Alejandría citado por Eusebio y de las Actas del martirio de Cipriano[14].
e) Medidas de tolerancia de Galieno del año 262 conocidas también a través de Dionisio de Alejandría citado por Eusebio, quien posiblemente desfigura su alcance[15].

---

[10] JUST, Ap. 1, 68, 6-10 // EUS, HE, 4, 9, 1-3. Sobre el rescripto J. DE CHURRUCA, «El rescripto de Adriano sobre los Cristianos»: ED 25 (1977) 353-406, con bibliografía.

[11] JUST, Ap. 2, 2, 1 // EUS, HE, 4, 17, 2-13. Sobre este punto: J. DE CHURRUCA, «Dos procesos por cristianismo en Roma en tiempos de Antonino Pío»: ED 21 (1973) 135-176, con bibliografía.

[12] JUST, Ap. 1, 68a (CodPar 450) // EUS, HE, 4, 13, 1-7. Sobre el tema: A. V. HARNACK, «Das Edict des Antoninus Pius»: TU 13/4 (1895) 6-38; R. FREUDENBERGER, «Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius»: ZKG 78 (1967) 1-14.

[13] DIONAL (EUS, HE, 6, 40-42); CYPR, Ep. 13, 43, 31, 7; 55 etc.; Laps passim. Sobre el tema: A. ALFÖLDI, «Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3 Jahrhunderts»: Klio 31 (1938) 323-329; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen (Göttingen 1975) 61-70.

[14] DIONAL (EUS, HE, 7. 11, 2-11); ActCypr 1 (AMA⁴ 62). Sobre estos edictos: ALFÖLDI (n. 13): Klio 31 (1938) 338-343; MOLTHAGEN (n. 13) 85-97; P. KERESZTES, «Two Edicts of the Emperor Valerian»: VigChr 29 (1975) 81-95.

[15] DION (EUS, HE, 7. 13). Sobre estas medidas de tolerancia: ALFÖLDI (n. 13) Klio 31 (1938) 343-345; MOLTHAGEN (n. 13) 98-100; C. ANDRESEN, «Der Erlass des Gallienus an die

f) Edictos de persecución de Diocleciano de los años 303 y 304, cuyo texto puede reconstruirse sustancialmente a través de Eusebio y Lactancio[16].
g) Edicto de tolerancia de Galerio del año 311 cuyo texto aparece en Eusebio y Lactancio[17].
h) Varias disposiciones de Licinio y Constantino en ejecución de los acuerdos de tolerancia del año 311, llamados impropiamente Edicto de Milán. Su texto aparece en Eusebio y Lactancio[18].

Una característica común a todos estos textos es su transmisión, al menos parcial, a través de Eusebio. Desde el punto de vista metodológico ello lleva a la necesidad de familiarizarse con los peculiares métodos historiográficos de dicho autor y con los problemas del origen y transmisión de su texto[19]. En los casos en que cita textualmente los edictos de tolerancia de Galerio y Licinio (que conocía bien y que le interesaba reproducir exactamente) no hay problema. En esos dos casos existe además la posibilidad de confrontar el texto griego reproducido por Eusebio con el latino transmitido por Lactancio. En cambio en el caso de la epístola de Adriano hay un intrincado problema de transmisión preusebiana y de traducción por Eusebio. En los edictos de Decio y Valeriano aparecen además y antes de Eusebio otras fuentes cristianas (las cartas de Dionisio de Alejandría, las de Cipriano y las Actas de su martirio) con tendencias literarias muy marcadas que han de ser tenidas en cuenta al valorar los datos.

A partir de la época constantiniana las referencias e incluso las citas textuales de constituciones imperiales son bastante más numerosas.

Bischöfe Aegyptens»: StPatr 12 = TU 115 (1975) 385-398; P. KERESZTES, «The Peace of Gallienus»: Wiener Studien 88 (1975) 174-185.

[16] EUS, HE, 8, 2, 4; 8, 6, 8.10; MartPal, 3, 1; LACT, Mort, 13, 1; 15, 4. Sobre estos edictos: G.E.M. DE STE. CROIX, «Aspects of the Great Persecution»: HarvTR 47 (954) 75-100; MOLTHAGEN (n. 13) 105-110.

[17] EUS, HE 8, 17, 3-10; LACT. Mort 34, 1-5. Sobre este edicto J. VOGT, Constantin der Grosse und sein Jahrhundert² (München 1960) 151-168.

[18] EUS, HE 10, 5, 1-14; LACT, Mort 48, 1-13. Sobre este punto: VOGT, Constantin (n. 17) 168-169.

[19] Sobre la historiografía de Eusebio: G. BARDY, (Introduction à) Eusèbe de Césarée: SC 73, 113-121; K. LAKE (Introduction to) Eusebius Eclesiastical History I (London-Cambridge Mass 1926) XXXIII-LVI, B. GUSTAFSSON, «Eusebius Principles in handling his sources as found in his Church History books I-VIII»: StPatr 4 = TU 79 (1961) 429-441; R.M. GRANT, «The Case against Eusebius»: StPatr 12 = TU 115 (1975) 413-421; R.E. SOMERVILLE, An Ordering Principle for book VIII of Eusebius Ecclesiastical History: VigChr 20 (1966) 91-97. Abundante material de interés jurídico procedente de Constantino, recogido en gran parte en las obras de Eusebio, en: H. DÖRRIES, Das Sebstzeugris Kaiser Konstantins (Göttingen 1954) 16-240.

Desde el punto de vista metodológico plantean problemas de otra índole. De ahí que sea preferible tratar de ellas conjuntamente con lo que se diga más adelante sobre la información proporcionada por la literatura patrística acerca del derecho público (§ 5) y sobre las actas de los concilios (§ 8).

3. Contribución a la crítica textual

Por lo que se refiere al texto de las obras de los juristas romanos, las aportaciones de la patrística son naturalmente muy limitadas. La casi única excepción la constituye tal vez Isidoro de Sevilla, que escribió sus Etimologías hacia el año 630, al fin de la época que estudiamos, pero en un ámbito cultural que pertenece claramente al mundo romano y todavía no al medieval. La obra, compuesta por un hombre muy culto pero no jurista, probablemente con la colaboración de ayudantes anónimos mediocres, y terminada por Braulio, reproduce numerosos textos de procedencia jurídica (al menos remota). El estudio de los aproximadamente 25 pasajes de origen gayano lleva a la conclusión de que rara vez (tal vez nunca) se utilizó el texto mismo de Gayo, y que el material gayano empleado procedía de una (o varias) reelaboración de Gayo, distinto del Epitome Gai y de la Paráfrasis de Autum. Aunque esa obra fue de muy baja calidad, desde el punto de vista histórico-jurídico es interesante conocer su existencia y sus características, ya que circulaba por la Hispania visigoda, o al menos estaba en la biblioteca de Sevilla. En dos o tres casos las coincidencias preisidorianas de esa reelaboración con variantes de algunos de los exponentes de la múltiple tradición de las Instituciones de Gayo, aportan datos de interés para conocer la complicada historia del texto de Gayo[20].

Además de esos pasajes de origen gayano y sin tener en cuenta otros muchos cuyo origen remoto es practicamente imposible de precisar, hay en Isidoro numerosos textos de procedencia «pauliana» (relacionados con las Pauli Sententias y su Interpretatio) y otros de origen «ulpianeo» (relacionados con el Epitome Ulpiani y las Instituciones de Ulpiano, o al menos a él atribuidas). Su análisis detallado puede llevar a distinguir en el texto las intervenciones literarias de Isidoro y sus colaboradores por

[20] Sobre el tema: R. Guibert, «La enseñanza del derecho en España durante los siglos VI a XI»: IRMA I/5/b/cc (Milano 1967); J. de Churruca, «Presupuestos para el estudio de las fuentes jurídicas de Isidoro de Sevilla»: AHDE 43 (1973) 429-443; Idem, Las Instituciones de Gayo en San Isidoro de Sevilla (Bilbao 1975); H.L.W. Nelson, Überlieferung Aufbau und Stil von Gai Institutiones (Leiden 1981) 148-163.

un lado, y el texto preisidoriano por otro. Con ello se podrían conocer los rasgos fundamentales de al menos otras dos obras basadas en juristas clásicos que circulaban en el Reino Visigodo.

Por último dentro todavía de este campo de las posibles aportaciones de la patrística al conocimiento y crítica de textos jurídicos, es importante la observación de Wieacker en un artículo programático publicado el año 1974, donde consideraba necesario que en el estudio de los textos jurídicos se tuviesen en cuenta entre otras cosas la terminología, el estilo y las ideas de los autores eclesiásticos contemporáneos[21].

4. Crítica a las instituciones del Imperio

En las fuentes históricas, literarias y jurídicas que actualmente poseemos la crítica antirromana, o al menos al régimen político del Principado, es muy escasa. Probablemente en la realidad histórica la oposición y la crítica fueron más intensas y estuvieron más extendidas de lo que a primera vista puede deducirse de la exigua cantidad de restos conservados. Los motivos de esa reducción pudieron ser muy diversos: la producción y difusión clandestina de escritos antirromanos o antiimperiales fue durante el Principado muy peligrosa. La eliminacion de tales escritos se debió de llevar a cabo de forma bastante sistemática. En épocas posteriores (Bajo Imperio y Edad Media) ese tipo de escritos debió de despertar muy poco interés y esto debió de contribuir a que gran parte de esos escritos no se transcribiesen[22]. De ahí el gran interés que presentan determinados escritos cristianos de los primeros siglos donde aparece viva la crítica a las instituciones del Imperio. Junto con los vestigios indirectos de crítica antirromana (Acta Alexandrinorum, observaciones de Tácito y Lucano, noticias históricas sueltas, y algunas obras de la apologética judía) son los únicos restos de esa crítica a las instituciones romanas, importante para tener una idea adecuada del Principado.

Dentro de este grupo entran en primer lugar los escritos de género apocalíptico entre los que cabe enumerar el Apocalipsis de Juan incorporado al Nuevo Testamento; diversas Apocalipsis apócrifas (Apc. de Pedro de entre 125-150, Apc. de Pablo de ca. 240-250 y otras de fecha posterior); el comentario de Hipólito al libro de Daniel de principios del siglo III; las interpolaciones cristianas a obras de carácter apocalíptico,

---

[21] F. Wieacker, «Textkritik und Sachforschung»: ZSS 91 (1974) 38.

[22] D. Norr, Rechtskritik in der römischen Antike (München 1974) 11-46; W. Speyer, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden Juden und Christen (Stuttgart 1981) 43-108.

pero de origen no cristiano, como el libro de Henoch, los Oráculos Sibilinos, la colección o colecciones de oráculos atribuidos al persa Histaspes, etc.[23]. El examen de estas obras nos permite conocer una actitud radicalmente hostil al Imperio Romano, en el que muchos cristianos veían una gran creación diabólica contraria a los planes de Dios, que acabaría destruida en una gran catástrofe cósmica al fin de los tiempos. Este tipo de idea debió de estar notablemente extendida entre los numerosos grupos del primitivo cristianismo en los que florecía un profetismo carismático más o menos en pugna con la jerarquía. El estudio de este tipo de literatura obliga a familiarizarse previamente con la problemática del entusiasmo religioso en el cristianismo primitivo y con la del género literario apocalíptico. Además en muchos casos se impone la necesidad de estudiar la historia del texto de las obras examinadas, distinguiendo en él diversos niveles paganos, judíos y cristianos. Todo ello exige un alto nivel de especialización en campos muy concretos, ajenos de por sí al derecho romano.

En el mismo campo de la crítica cristiana a las instituciones del Imperio Romano hay que mencionar la literatura martirial de la que se tratará luego (§ 7) y la apologética. Dentro de esta última hay una gran diferencia de actitudes: desde la claramente filorromana de Melitón de Sardes y Atenágoras, hasta la hostil de Taciano, pasando por la crítica de Justino y Tertuliano, todos ellos de la segunda mitad del siglo II. La crítica en estos casos es racional (no carismática) y deriva de la conciencia cada vez más clara de las contradicciones existentes entre la cultura y las instituciones romanas y los principios del dogma y de la moral cristianas. Los apologetas que más datos proporcionan en este sentido son Justino, Taciano y Tertuliano. El estudio de sus obras no entraña la dificultad de las de género apocalíptico, pero exige un conocimiento del género apologético con sus tópicos, el del punto de vista (a veces coyuntural) cristiano sobre las instituciones o normas criticadas, y el de las peculiaridades muy marcadas de cada autor. En el caso de Justino, Taciano y Atenágoras se impone con frecuencia la necesidad de una crítica textual conjetural dada su deficiente tradición manuscrita[24].

---

[23] Sobre el género apocalíptico y sus principales representantes: ALTANER-STUIBER, Patr[8] (n. 1) 117-144; P VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur (Berlin-New York 1975) 485-507; H. WINDISCH, Die Orakel des Hystapes (Amsterdam 1929); RZACH, «Sibyllinische Orakel»: RE 2A/2, 2105-2129; IDEM, «Sibyllen»: RE 2A/2, 2073-2102; J. GEFFCKEN, «Komposition und Entstehung der Oracula Sibyllina»: TU 23/1 (1902).

[24] Sobre la apologética cristiana: J. GEFFCKEN Zwei griechische Apologeten (Leipzig-Berlin 1907); A. PUECH, Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère (Paris 1912); G BARDY, «Apologetik»: RAC 1, 533-543; ALTANER-STUIBER, Patr[8] (n. 1) 68-79; 135-163. Sobre la tradición textual de los escritos de los Apologetas: A. V. HARNACK, «Die Überlieferung

5. Teología del Imperio

Desde muy pronto se fue abriendo paso en el cristianismo una actitud totalmente contrapuesta a la de la condena teológica del Imperio dominante en los sectores entusiásticos. Ya en algunos pasajes paulinos, en los Evangelios canónicos y en el libro de los Hechos de los Apóstoles aparece una clara tendencia conciliadora, que afecta al Imperio y a la autoridad imperial como un bien y un instrumento providencial de orden, y sólo se resiste a ella en lo que se opone a los principios cristianos[25]. Gran parte de los cristianos adoptaron ya desde el principio una actitud de clara lealtad a la autoridad constituida[26] y en el siglo II comenzó a trazarse lo que cabría llamar una teología imperial cristiana esbozada ya por Melitón de Sardes en tiempo de Marco Aurelio. Esa concepción pone de relieve la coincidencia cronológica providencial de Augusto, fundador del Imperio y creador de la paz, y de Jesús fundador del cristianismo. Su condena a muerte se atribuye plenamente a los judíos. El emperador y en general la autoridad son considerados como instrumentos providenciales de Dios. Se insiste en la ejemplaridad de los cristianos en el cumplimiento de deberes cívicos y se atribuyen los conflictos entre el cristianismo y el poder imperial al desvarío de los «malos emperadores» o de perversos consejeros de emperadores no malos en sí. Esta teología política se consolida en el siglo III (Orígenes), florece plenamente a partir de la época constantiniana con Eusebio de Cesarea[27]. Más tarde en la época del Imperio Cristiano de los siglos IV, V y VI llega a su plenitud con Ambrosio, Agustín y Justiniano. Dada la importancia que estas ideas tuvieron en el desarrollo histórico de la Edad Media Occidental y el hecho de que el estudio de las concepciones políticas resulte accesible aun sin un grado tan alto de

---

der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter»: TU 1/1-2 (1882). Sobre la crítica cristiana a las instituciones políticas, sociales y religiosas del Imperio Romano: W. SCHAFKE, «Frühchristlicher Widerstand»: ANRW 2/23/1, 460-723.

[25] Sobre la concepción del poder estatal en los escritos del Nuevo Testamento: O. CULLMANN, Der Staat im Neuen Testament (Tübingen 1956); K. ALAND, «Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit»: ANRW 2/23/1, 60-246.

[26] A. V. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[4] (Leipzig 1924) 1, 272-280, L. BIEHL, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich (Paderborn 1937); H.U. INSTINSKY, Die alte Kirche und das Heil des Staates (München 1963); J.M. HORNUS, Evangile et Labarum (Genève 1960) 22-94- H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961) 22-36.

[27] E. PETERSON, «Der Monotheismus als politiscnes Problem»: Theologische Traktate (München 1951) 45-147; R. FARINA L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea (Zürich 1966).

especialización, este campo de la teología política cristiana es uno de los mejor estudiados[28].

6. Información patrística sobre instituciones jurídicas

El campo en el que la aportación de la patrística al derecho romano puede ser más amplio es el de las noticias sueltas que proporcionan los textos patrísticos sobre instituciones jurídicas tanto públicas como privadas. Baste recordar la abundante información patrística utilizada por Levy en sus dos tomos sobre el Derecho Romano Vulgar Occidental[29]. Esta información se encuentra en obras de género literario muy diverso, y esa diversidad de origen condiciona en gran parte el valor informativo que tiene para el estudio del derecho romano. Sin pretender dar una lista exhaustiva de géneros, voy a enumerar los principales:

a) Cartas en las que el autor se expresa generalmente con libertad, sin pretensiones de total exactitud, pero muchas veces con una espontaneidad y realismo que enriquece su valor. Baste recordar la abundancia de datos que proporcionan por ejemplo el epistolario de Basilio sobre la vida de Capadocia en el siglo IV, o el de Agustín sobre la de Africa a principios del siglo V. La exacta valoración de cada noticia exigirá casi siempre un estudio de la situación concreta que provocó la carta[30].
b) Sermones en los que entre otras cosas se trata de corregir prácticas contrarias a la moral cristiana, extendidas en las comunidades.

---

[28] Entre la abundante bibliografía cabe destacar: H. V. CAMPENHAUSEN, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (Berlin 1929); O. SCHILLING, Die Staatsund Soziallehre des heiligen Augustinus (Freiburg 1910); H.-X. ARQUILLIERE, L'augustinisme politique (Paris 1934); E.L. GRASMUCK, Coercitio (Bonn 1964); H. RAHNER (n. 26) 75-489; W. ENSSLIN, «Gottkaiser und Kaiser von Gottesgnade»: SBBayr 1943/6; J. STRAUB, Vom Herrscherideal in der Spätantike (Stuttgart 1939); L. WENGER, «Canon in den römischen Rechtsquellen»: SBWien 220 (1942)/2; J. GAUDEMET, L'Eglise dans l'Empire Romain (Paris 1958); K.L. NOETHLICHS, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden (Köln 1971).

[29] E. LEVY, West Roman Vulgar Law (Philadelphia 1951); ID, Weströmsches Vulgarrecht (Weimar 1956).

[30] Sobre la literatura epistolar cristiana J. SCHNEIDER, «Brief»: RAC 2, 564-585; P. NAUTIN, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et III siècles (Paris 1961). Sobre la riqueza de datos que puede proporcionar el epistolario de los padres, véase por ejemplo en lo referente a los padres capadocios: B. TREUCKER., Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen (Diss. Frankfurt 1960); T.A. KOPECEK, Social-Historical Studies in the Cappadocian Fathers (Diss. Brown Univ. 1972).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Normalmente el hecho de que se condene una práctica es un indicio de su existencia. Frecuentemente las prácticas condenadas tienen estrecha relación con la vida jurídica (usura, etc.). En otras ocasiones en los sermones aparecen alusiones a la vida jurídica real. En todo caso en la valoración de los datos hay que tener muy en cuenta los elementos retóricos (exageración enfática, tópicos procedentes de la filosofía popular, paralelos forzados con pasajes de la Escritura, etc.) utilizados por el autor cristiano[31].

c) Tratados teóricos, unos de carácter expositivo, otros de tendencia claramente perenética. De nuevo en la valoración de sus datos hay que contar con elementos retóricos, filosóficos y teológicos análógos a los ya expuestos[32].

d) Escritos exegéticos en los que muchas veces aparecen referencias a la vida real y a la práctica jurídica. Cabe recordar por ejemplo la riqueza de datos contenidos en los comentarios al Sermón de la Montaña del Evangelio de Mateo, a la Primera Carta a los Corintios con su riqueza de problemas comunitarios (esclavitud, matrimonio, riqueza, etc.), a las Cartas Pastorales (Tim, Tit) a la Carta a Filemón, etc.[33].

e) Escritos polémicos extraordinariamente numerosos y con frecuencia terriblemente enconados contra paganos, judíos, herejes, cismáticos o simplemente contra adversarios doctrinales. Además de las consideraciones antes señaladas que han de tenerse en cuenta para su valoración, en este caso hay que contar con la posibilidad de exageraciones y deformaciones, ya que la polémica cristiana aplicó generalmente sin reservas el principio de la polémica precristiana de no desperdiciar la ocasión de denigrar al adversario. Limitándonos a la época prenicena basta recordar los numerosos datos de interés jurídico contenidos en la literatura antimontanista del siglo II o en los escritos polémicos de Hipólito en el III. De nuevo en este campo concreto resulta necesario el conocimiento previo de la cuestión controvertida y de la personalidad de las personas afectadas[34].

---

31 Un ejemplo de la aportación de este género al conocimiento de la vida político-social-económica de una región J. BERNARDI, La prédication des Pères cappadociens (Paris 1968).

32 Sobre este género literario ver: H.I. MARROU, Saint Augustin et la fin de la culture antique[4] (Paris 1958); W. JAEGER, Das frühe Christentum und die griechische Bildung (Berlin 1963).

33 Sobre los sistemas de exégesis bíblica en el primitivo cristianismo: W.E. GERBER, «Exegese» RAC 6. 1211-1229. Un ejemplo de la aportación de este tipo de escritos al conocimiento de la vida real en una determinada region: A.v. HARNACK, «Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes»: TU 42/3 (1918); 42/4 (1919).

34 Sobre la polémica en el primitivo cristianismo: W. BAUER, Rechtsgläubigkeit und Ketzerei[2] (Tübingen 1964), I. OPELT, Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche

Además de las peculiaridades de cada género literario, en la interpretación y valoración de prácticamente todas las noticias de contenido jurídico contenidas en escritos patrísticos, hay que tener en cuenta que sus autores carecen generalmente de formación jurídica y no pretenden dar una información exacta desde el punto de vista jurídico. Nos encontramos casi siempre ante ideas jurídico-vulgares, sumamente interesantes para conocer el derecho vivido en la práctica o la forma no técnica de concebir las instituciones jurídicas.

Cae de su peso que en la interpretación y valoración de todo este tipo de noticias sobre instituciones jurídicas dispersas en la literatura patrística es fundamental tener en cuenta la personalidad del autor. Si en el estudio de los escritos de los juristas clásicos se ha impuesto el principio de distinguir la peculiaridad del vocabulario, estilo, tendencia y forma de argumentación de cada autor, este principio es todavía más necesario al estudiar los «Santos Padres».

7. Literatura martirial

Otro importante campo en el que la patrística puede aportar datos al derecho romano es el de las actas de los mártires o más en general lo que cabría llamar literatura martirial. Se trata de escritos cristianos que presentan y ensalzan a los mártires (gr. martys = testigo), es decir a los cristianos que dieron su vida por mantener su fidelidad al cristianismo, y con ello dieron público testimonio de su fe. Desde el punto de vista del derecho romano son dos los puntos sobre los que puede dar luz esta literatura: el de la actitud de la autoridad romana (central, provincial y local) frente al cristianismo, y el del desarrollo del proceso penal durante el Principado.

Sobre el primero de esos puntos abundan las publicaciones muchas de ellas excelentes[35]. El segundo (la información sobre el proceso penal

---

Erscheinungen (Heidelberg 1965) 135-240; IDEM, «Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris»: VigChr 26 (1972) 200-226.

[35] Sobre la actitud de la autoridad romana frente al cristianismo cabe destacar: R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2 Jahrhundert[2] (München 1969); G.E.M. DE STE. CROIX, «Christianity's Encounter with Roman Imperial Government»: The Crucible of Christianity, ed. A. TOYNBEE (London 1969) 345-350; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen (Amsterdam 1970); M. SORDI, Il cristianesimo e Roma (Bologna 1965); J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweite und dritten Jahrhundert[2] (Göttingen 1975); P. KERESZTES «The Imperial Roman Government and the Christian Church»: ANRW 2/23/1. 247-315; 375-386; M. SORDI, «I rapporti fra il Cristianesimo e l'Impero dai Severi a Galieno»: ANRW 2/23/1. 340-374.

romano en la época del Principado) ha sido objeto de una excelente obra publicada hace diez años por G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Milano 1973), incluida como primer tomo en la colección *Studi e Testi per un Corpus Iudiciorum* dirigida por M. Amelotti. La amplia primera parte del libro de Lanata y sus ricas orientaciones bibliográficas constituyen una introducción excelente para quien quiera estudiar ese género literario.

Por lo que se refiere a los documentos comprendidos en este grupo de la literatura martirial hay que distinguir las llamadas técnicamente *Passiones* o *Martyria*, que son de carácter narrativo, bien sea en forma de carta o de simple exposicion (MartLugd, MartPolyc, PassPerp, etc.) y las llamadas propiamente *Acta*, que revisten la forma de las actas de un proceso (ActJust, ActScil, etc.)[36].

El estudio de estos documentos desde el punto de vista histórico-jurídico plantea serios problemas:

a) Generalmente se trata de escritos anónimos cuyo origen suele ser difícil de precisar. Muchas veces esos textos se van desarrollando progresivamente por la adición de elementos milagrosos y parenéticos que tratan de ensalzar al héroe y de edificar al lector.
b) El punto de vista de los redactores de casi todas las obras pertenecientes a literatura martirial no es histórico-jurídico. El planteamiento jurídico del proceso queda normalmente desdibujado. Con ideas en parte procedentes de la literatura popular helenística (entereza del sabio ante el tirano) y de la judía (fidelidad a la ley a pesar de los tormentos) se suele encuadrar el suceso en la lucha metahistórica de los poderes del mal (el diablo instigando a la autoridad y a sus agentes) contra los buenos. Se presenta al mártir como un héroe que con su entereza y fidelidad vence a quienes le atormentan (concepción agonística), realiza el ideal cristiano y cumple en sí las predicciones de persecución contenidas en la Escritura. Para ensalzar al mártir se suele insistir a veces con exageración en la crueldad de los tormentos. Resultado de todo ello es la dificultad de distinguir entre lo narrativo y lo parenético, entre lo sucedido y lo imaginado, añadido con la intención de ensalzar más que de engañar. Incluso en la descripción de los sucesos es frecuente que se utilicen términos, locuciones e imágenes de la Sagrada Escritura que ponen de relieve la realización en el mártir

[36] Sobre el género literario martirial: H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*[2] (Bruxelles 1966). Ver n. 38.

del ideal cristiano, pero desfiguran determinados detalles y matices que serían importantes para el análisis jurídico[37].

c) Un punto importante para poder juzgar el valor histórico-jurídico de la literatura martirial es el del material utilizado para su composición. Muchos documentos martiriales (los calificados como Actas) adoptan la forma de las actas de un proceso. En algunos casos la redacción es sobria y escueta y coincide plenamente con la estructura y el estilo de las actas de procesos que se han conservado por otras vías. En tal caso se plantea el problema de si para componer esos documentos se utilizaron las actas oficiales (gr. hypomnematismoi) del proceso. En principio tales documentos eran accesibles[38]. Cuestión distinta es determinar si de hecho se utilizaron o no. En todo caso en alguno de estos documentos (ActJust, ActScil, etc.) el cristiano que lo redactó debió de estar familiarizado con el estilo de las actas oficiales. En muchos otros casos sobre una base histórica innegable (procedente de documentos oficiales o de la memoria fiel de testigos oculares) el redactor o los sucesivos reelaboradores añaden elementos literarios, entre ellos destacan amplios discursos doctrinales del mártir ante el tribunal, sucesos portentosos, descripción detallada de la ejecución, epílogo en el que se da razón del destino del cuerpo del mártir después de la ejecución, etc.

8. Actas de los Concilios

El último campo a tratar es el de las actas de los concilios. Desde la época más antigua (Concilio Apostólico de Jerusalén del año 49: Act 15, 1-29) se reunieron asambleas (sínodos concilios) de dirigentes de las comunidades cristianas para deliberar y tomar decisiones sobre cuestiones dogmáticas y disciplinares. A lo largo de los siglos II y III se fue consolidando esa práctica. Las decisiones se recogían por escrito en forma de

---

[37] Sobre el valor histórico de la literatura martirial: J. GEFECKEN, «Die christlichen Martyrien»: Hermes 15 (1910) 481-505 H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques[4] (Bruxelles 1955) 105-117- 202-217; IDEM, Passions[2] (n. 36); H. LIETZMANN, «Martys»: RE 14/2, 2046-2047; G. LAZZATI, Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli (Torino 1956); WENGER, Quellen (n. 9) 420-421; H. MUSURILLO, The Acts of the Pagan Martyrs (Oxford 1954) 236-246; IDEM, The Acts of the Christian Martyrs (Oxford 1972) L-LVII; T.D. BARNES, «PreDecian Acta Martyrum»: JTheolSt NS 19 (1968) 509-531; P. LANARO, «Temi del martirio nell'antichità cristiana»: StPatav 14 (1967) 204-235; 325-359.

[38] Sobre este punto: E. BICKERMANN, «Testificatio actorum»: Aegyptus 13 (1933) 333-355; R.A. COLES, Reports of Procedings in Papyri (Bruxelles 1966).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

normas (cánones), que con frecuencia eran comunicadas a comunidades cuyos jerarcas no habían participado en el sínodo, pero que muchas veces aceptaban sus decisiones. Por lo menos a partir del siglo IV se redactaron actas que reflejaban puntualmente todo lo tratado en la asamblea[39].

De toda esta actividad conciliar se conserva actualmente una abundante documentación constituida sobre todo por los cánones de cada concilio, a veces también por las actas pormenorizadas de las discusiones, y además por otro tipo de documentación como las epístolas sinódicas (en las que el concilio comunica a otras comunidades sus decisiones y a veces las fundamenta y explica), documentos de aprobación, escritos polémicos, etc. Aunque el contenido de esa documentación es primariamente teológico (dogmático y disciplinar), abundan en ella datos de indudable interés para el romanista en materia de derecho público, de derecho procesal y de muchos aspectos de derecho privado (matrimonio, beneficiencia, esclavitud, etc.) donde existen zonas tangenciales entre la disciplina cristiana y el derecho[40]. Por no citar más que algunos ejemplos significativos, son de extraordinario interés los datos que las largas y detalladas actas del Concilio de Calcedonia (451) proporcionan sobre la organización y la vida política en pleno siglo V[41]. En otro campo es sumamente interesante el acta oficial del juicio entre católicos y donatistas conocido con el nombre de Collatio Carthaginensis, celebrado en Cartago el año 411 por orden del emperador Arcadio para decidir cuál de los grupos era la verdadera iglesia oficial de Africa, ya que permite conocer los pormenores de la tramitación del proceso postclásico y el sistema de redacción, aprobación y publicación de las actas[42].

Al estudiar los textos conciliares hay que tener en primer lugar en cuenta el carácter (regional o ecuménico) del concilio, el problema dogmático o disciplinar concreto que dio lugar a su convocatoria, las posibles implicaciones políticas que influyeron en ésta y en el desarrollo del concilio, la personalidad de quienes lo dirigieron, los avatares de los cánones que de él salieron, etc. Todo ello exige el adentrarse en campos ajenos al derecho romano, pero con frecuencia sólo así puede llegarse a

---

[39] Sobre los concilios en la antigua Iglesia J. GAUDEMET, La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles (Paris 1957) 135-147.

[40] Sobre este punto: A. STEINWENTER «Die Konzilsakten als Quellem profanen Rechts»: MnemPappoulias (Atenas 1934) 245-251.

[41] Sobre este tema: R. HAACKE, «Die kaiserliche Politik in der Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)»: A. GRILLMEIER-H. BACHT (ed.), Das Konzil von Chalkedon 1 (Würzburg 1951) 95-177.

[42] Texto en PL 11. 1223-1240 y MANSI 4, 7-265. Comentario en A. STEINWENTER, «Eine kirchliche Quelle des nachklassischen Zivilprozesses»: ActCongIurInt 1934 (Roma 1935) 2, 123-144; E. TENGSTRÖM, Die Protokollierung der Collatio Carthaginensis (Göteborg 1962).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

conocer mejor el origen, sentido y alcance concreto de una norma canónica de interés para el romanista. De nuevo por citar sólo un ejemplo, el anatema contra quienes enseñan a los esclavos a menospreciar a sus dueños y no a servirlos respetuosamente, arrancado de su contexto histórico, ha estado vigente durante la Edad Media en el Occidente cristiano, y hasta 1916 para los católicos, al estar recogida en el Decreto de Graciano y por tanto en el Corpus iuris canonici (c. 17, q. 4, c. 37): procedía sin embargo de un modesto sínodo regional en el que se reunieron sólo trece obispos, probablemente al año 341, para tratar de los problemas regionales provocados por el reformador Eustatio y condenar en ese canon la práctica de que los esclavos se considerasen exonerados del deber de obedecer y volver al servicio de sus dueños laicos, desde el momento que se habían vestido de hábito monacal[43].

9. Observaciones metodológicas

Desde el punto de vista del método a seguir para la obtención del abundantísimo material que la literatura patrística puede ofrecer al jurista, hay una dificultad básica consistente en su amplitud. Para superar al menos en parte esa ingente dificultad cabe recurrir a diversos medios:

En algunos casos, desgraciadamente muy pocos, existen monografías sobre lo específicamente jurídico en un determinado autor. Tal es el caso por ejemplo de Tertuliano y Cipriano (Beck), el Ambrosiaster (Heggelbacher)[44]. Si la obra está bien hecha, sobre todo si el autor actúa con criterio jurídico y emplea una acertada sistemática en la exposición, el romanista encontrará en la obra un instrumento fiable para situarse en el estudio del autor, saber qué es lo que le interesa consultar directamente. La consulta directa será ineludible, pero quedará extraordinariamente facilitada por este tipo de obras. Sería muy de desear dentro del campo de la investigación romanística el fomento de este tipo de investigaciones monográficas realizadas con todo rigor científico y depurado criterio jurídico.

Para el romanista son también extraordinariamente útiles, siempre que reúnan las condiciones de rigor científico y enfoque jurídico expuestas, las monografías temáticas. Son numerosas las referentes a temas jurídico-filosóficos (derecho natural, etc.), jurídico-sociales (esclavitud, etc.) o jurídico-políticos. Sin embargo no es raro que al estar escritas por

[43] Ver: Nr 17.

[44] A. BECK, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Halle 1930 = Aalen 1967); O. HEGGELBACHER, Vom römischen zum christlichen Recht (Freiburg Schw 1959).

no juristas resulten de menor utilidad para quien busca una información primordialmente jurídica. En este campo de la orientación temática hay que destacar numerosos excelentes artículos de Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) que en su lento pero sólido avance ha llegado a la letra G en doce tomos.

A falta de este tipo de monografías que hagan de intermediario, o mejor de introductor, pueden ser de utilidad los índices tanto de conceptos como de términos que aparecen en muchas ediciones y monografías. En este punto es importante destacar por su utilidad la obra de H.J. SIEBEN, Voces: eine Bibliographie zu Wörter und Begriffe aus der Patristik (Berlín 1980), en la que se recogen por orden alfabético términos de contenido predominantemente teológico, pero donde abundan también los que interesan al jurista. En el aspecto estrictamente lexicográfico además de los Indices verborum particulares de casi todas las ediciones, hay que señalar el Thesaurus linguae Latinae (TLL) que en los 8 tomos publicados hasta ahora alcanza hasta la M, y el Patristik Greek Lexicon de LAMPE (Oxford 1968).

A falta de otro medio puede a veces ser útil para hallar material sobre el tema, partir de los pasajes de la Sagrada Escritura que eventualmente traten ese tema de forma específica. Mediante los índices de pasajes escriturísticos que aparecen en casi todas las buenas ediciones, se podrá dar con pasajes patrísticos que traten el tema. En este punto hay que mencionar por su gran utilidad la publicación Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, elaborado por el Centro de Análisis y Documentación Patrística asociado al CNRS. En los tres tomos hasta ahora publicados (París 1975-1980) registra todas las citas y reminiscencias bíblicas en los escritores cristianos de los tres primeros siglos.

En el aspecto bibliográfico es de gran importancia la colección Bibliographia Patristica dirigida por W. SCHNEEMELCHER, publicada cada año en Berlín desde 1959 y donde se reseñan las publicaciones de los años anteriores (a partir de 1956) ordenadas por escritores, materias y autores.



2. La actitud de Roma ante los judíos de la diáspora en los dos primeros siglos del Principado

Publicado en: ED 23 (1975) 113-140



La actitud de Roma ante los judíos de la diáspora en los dos primeros siglos del Principado

Sumario: 1. Prenotandos. 2. Primeros contactos de los judíos con Roma. 3. Imagen del pueblo judío en el mundo helenístico. 4. Configuración de los derechos de los judíos de la diáspora hasta los tiempos de Augusto. 5. Medidas esporádicas contra los judíos en los siglos I y II p.C. 6. Judaísmo y cristianismo. 7. Conclusiones.

1. Sería neutralmente absurda la pretensión de tratar a fondo en este artículo un problema tan amplio y complejo como el enunciado en el título. Harían falta multitud de estudios monográficos previos y sería preciso el acceso directo a fuentes como la literatura rabínica que requieren un tipo muy concreto de especialización. El objetivo de este breve estudio es más sencillo. El problema enunciado se presenta en él como un aspecto aclaratorio de la política imperial romana frente al cristianismo en el siglo II, que espero tratar en breve en una serie de estudios más amplios.

Dada la estrecha relación de origen entre el cristianismo y el judaísmo, considerando el hecho de la inicial difusión del cristianismo por personas de origen judío y con frecuencia a través de las sinagogas de la diáspora judía, y tenida en cuenta la analogía de muchos de los problemas que pudieran surgir ante la autoridad romana por una parte y los judíos y cristianos por otra, la actitud de Roma ante los judíos puede aclarar no poco muchos aspectos de su actitud frente a los cristianos, aun sin extremar las analogías y teniendo muy presente desde el primer momento las profundas diferencias existentes. El objeto de este trabajo es señalar las líneas generales de la actitud romana ante el judaísmo tratando de poner de relieve sus causas, la naturaleza de los problemas planteados y las características de los conflictos surgidos.

2. Para encuadrar debidamente desde el punto de vista de este estudio la actitud de Roma frente a los judíos, hay que tener en cuenta una serie de importantes factores que a veces se dieron en el caso de los judíos y faltaron en absoluto en el de los cristianos, y otros que aunque se dieron en ambos casos, tuvieron en uno y otro modalidades y matices muy diversos. Uno de estos importantes factores que falta en absoluto en

el caso del cristianismo es el peculiar carácter político que inicialmente tuvieron las relaciones de Roma con el judaísmo.

Las primeras relaciones de Roma con los judíos se dieron en una época en la que Roma se enfrentaba política y militarmente con el reino seléucida, el más fuerte adversario a la expansión romana por el Mediterráneo oriental. En ese tiempo Palestina formaba parte del reino seléucida y los hasmoneos se hallaban empeñados en una lucha a muerte contra la dominación helenística en defensa de sus valores tradicionales. El primer contacto conocido data del año 165 o 164 a.C. y consiste precisamente en una carta de los legados romanos Quintus Manlius y Titus Memmius dirigida al pueblo judío (δῆμος τῶν Ἰουδαίων) en la que se ofrecen a apoyar ante Antíoco V en Antioquía, el mantenimniento de las libertades que acababan de obtener los judíos de dicho monarca[1]. El texto hace presuponer con toda probabilidad la existencia de contactos previos entre los judíos insurrectos y los romanos. Pocos años más tarde el héroe de la resistencia judía contra los seléucidas, Judas Macabeo (165-161 a.C.), envió a Roma legados para obtener el apoyo militar romano. El resultado de la embajada fue un tratado de amistad entre Roma y el pueblo judío (ἔθνος τῶν Ἰουδαίων) recogido en un senado-consulto del año 161 a.C.[2].

Jonatás (161-143 a.C.) hermano y sucesor de Judas Macabeo envió una nueva delegación a Roma para renovar la amistad romano-judía[3]. Simón Macabeo (143-134 a.C.) confirmado por su propio pueblo como jefe político (ἐθνάρχης) envió una nueva embajada a Roma. Esta confirmó su posición por un senado-consulto del año 139, que además fue comunicado a los soberanos de Egipto, Siria, Pérgamo, Capadocia y Partia y a varias ciudades de Asia y Grecia para que actuasen en consecuencia[4]. Probablemente en tiempo de Juan Hircano I (134-104 a.C.) y de Antíoco IX (113-75 a.C.)

---

[1] 2 Macc 11, 34-38. Comentario detallado en J. BRISCOE, Eastern Policy and Senatorial Politics. 168-196 B.C. Hist 18 (1969) 53; D. PIATELLI, Ricerche in torno alle relazioni politiche tra Roma e l' ἔθνος τῶν Ἰουδαίων dal 161 a.C. al 4 p.C. BIDR 74 (1971), 228-336.

[2] Texto griego probablemente procedente de una previa traducción hebrea del original latino en 1 Macc 8, 23-32 con variantes en Jos, Ant 12, 10, 6. Breve y clara exposición de la situación histórica en M.A. BEEK, Geschichte Israels von Abraham bis Bar Kochba (Stuttgart 1961). 142-143. Comentario en BRISCOE, oc Hist 18 (1969) 53; PIATELLI, oc BIDR 74 (1971), 236-247. Sobre el concepto de amicitia: A. HEUSS, Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik in der republikanischen Zeit Klio Bh 31 (1933), 53-59. Sobre la sumisión de hecho a Roma de los amici como estados clientes a partir del siglo II a.C.: W. DAHLHEIM, Skruktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts (München 1968), 259-274.

[3] 1 Macc 12, 1; Jos, Ant 13, 5, 6-7.

[4] 1 Macc 14. 24; 15, 15-24. Comentario en E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeiltalter Jesu Christi[4] (Leipzig 1901-1909 = Hildesheim 1964) I, 250-253; PIATELLI, oc BIRD 74 (1971), 257-260.

una nueva embajada judía obtuvo en Roma un senado-consulto en el que se renovaba la alianza y se ordenaba a Antíoco que tratase a los judíos como amigos de Roma[5].

A los judíos les interesaba vivamente la amistad de Roma, más por el peso político de su alianza con la nueva gran potencia que por la ayuda militar recibida, que de hecho fue muy escasa[6]. De hecho gracias en gran parte al peso político de Roma fueron obteniendo gradualmente, primero ciertas libertades y después una autonomía, que se transformó al fin en verdadera independencia frente al poder de los seléucidas en pleno proceso de desintegración. Por su parte, para los romanos el objetivo de su política projudía en todos estos casos y en los que luego se siguieron, fue siempre el mismo: alimentar la discordia interna que debilitase el poder seléucida y crear la base para una intervención más directa en Palestina, cuya posición entre Siria y Egipto era para Roma de gran valor estratégico[7].

Por lo que se refiere a nuestro estudio hay en estos primeros contactos de Roma con los judíos un primer dato político de interés: los judíos constituían un pueblo (δῆμος, λαός, ἔθνος) con una unidad étnica, cultural y religiosa, un territorio y una organización política, y tenían por tanto una personalidad jurídica que falta en absoluto al grupo cristiano[8].

3. La imagen que del pueblo judío existía en el mundo helenístico y que se mantuvo durante toda la época romana, era pobre y hostil. El antisemitismo surgió por una parte al resistirse denodadamente los judíos al intento de helenización por parte de los seléucidas que dominaban Palestina, y por otra al mantener sus peculiaridades religioso-sociales las minorías judías dispersas por todo el Mediterráneo, y no integrarse a la vida social, cultural y religiosa de los lugares en que residían. Los judíos constituían comunidades separadas con su propio culto monoteísta y sin imágenes, sus propias costumbres, sus peculiaridades de alimentación, su descanso semanal, su radical repulsa y falta de participación en todo lo que resultase incompatible con su ley, su exclusión de los matrimonios mixtos, etc. Sobre ellos se concentró pronto la odiosidad colectiva que

---

5 Referencia detallada al texto del senadoconsulto en Jos, Ant 14, 10, 22. Comentario en BEEK, oc 144-145. Reservas sobre la autenticidad del documento en D. MAGIE, Roman Rule in Asia Minor (Princeton 1950) 2, 1046 n. 34.

6 BEEK, oc 143-145.

7 M. AVI-YONAH, Geschichte der Juden in Zeitalter des Talmud (Berlín 1962) 7; PIATTLLI, oc BIDR 74 (1971), 232-233. 252.

8 Sobre el sentido de pueblo (ἔθνος) aplicado a los judíos: T. MOMMSEN, Der Religionsfrevel nach römischen Recht HZ 64 (1890), 421-426. El excesivo rigor terminológico de Mommsen queda acertadamente corregido por SCHÜRER, Gesch[4] 3, 106-107, n. 29.

recae siempre sobre grupos sociales exclusivistas que se resisten a la integración[9]. A veces a las autoexclusión y singularización de los judíos se añadieron factores políticos como el colaboracionismo con Roma, que acrecentó su oposición a la población helenista sólo sometida por la fuerza a los romanos[10]. Generalmente el antagonismo creció de grado cuando la comunidad judía era numerosa y constituía un factor de fuerza ante el resto de la población[11]. Sólo en contadas ocasiones pudo influir el factor económico, ya que en general la población judía era pobre, y en la antigüedad no pudo considerarse, como en la Edad Media, que los judíos monopolizaban ciertas profesiones altamente lucrativas en perjuicio del resto de la población[12]. En ciertas zonas y ocasiones la minoría judía al sentirse suficientemente fuerte pasó a la provocación, o tras haber sufrido una fuerte represión tomó represalias, acrecentándose así la hostilidad con el resto de la población.

Producto de todos estos factores fue la atribución colectiva de una serie de vicios, tachas y cualidades negativas imputadas más o menos anónimamente a los judíos, y repetidas con uno u otro matiz por diversos autores griegos y romanos[13]. Unas veces se trataba de atribuciones reales, otras lo eran gratuitas y totalmente infundadas, otras se basaban en malentendidos e interpretaciones tendenciosas de datos reales. El núcleo central era la singularidad y aislacionismo (ἀμιξία) religioso-social de los judíos, interpretado como egoísmo, altivez, hostilidad, desprecio de las instituciones culturales, sociales y religiosas helenísticas. Su religión monoteísta con un culto sin imágenes era interpretada como barbara supersititio, adoración a una divinidad incierta con actos cultuales extraños, vergonzosos y hasta criminales: sacrificios de animales despreciables, adoración a una cabeza de asno, veneración del cerdo, sacrificios humanos, etc. Su descanso semanal los sábados, practicado con un rigor extremo, planteaba problemas en la convivencia cívica (incomparecencia

---

9 Sobre el antisemitismo en el mundo antiguo y sus factores determinantes: T. REINACH, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme (París 1895 = Hildesheim 1963) VII-XIV; I. HEINEMANN, Antisemitismus RE Suppl 5, 5, 43; C. COLPE, Antisemitismus KP I, 400-401.

10 Caso típico en Alejandría. Análisis en HEINEMANN, oc RE Suppl 5, 8-9; H.I. BELL, Juden und Griechen im römischen Alexandreia AOBh 9 (1926), 9-10; 14-15.

11 HEINEMANN, oc RE Suppl 5, 38-39.

12 En este sentido: REINACH, Textes. XIII-XIV; HEINEMANN, oc RE Suppl 5, 39-41. Da una cierta importancia a este factor económico J. LEIPOLDT, Antisemitismus RAC 1472-473.

13 Principales textos en REINACH, Textes. Entre ellos cabe destacar por su carácter sistemático las acusaciones del alejandrino Apión refutadas por Josefo (Jos, Ap 2, 9-144) y la breve y densa exposición de Tácito (TAC, Hist 5, 2-10). COLPE, oc KP 1. 401 destaca el origen y difusión de estas atribuciones de acuerdo con leyes sociológicas típicas en la formación de leyendas.

en procesos, negativa a las marchas en caso de servicio militar, etc.) y era valorada como señal de vagancia. La circuncisión y la abstención de carne de cerdo eran objeto de torcidas y pintorescas interpretaciones. Se les echaba en cara un desenfrenado libertinaje y falta de honradez; se ridiculizaba su suciedad, servilismo e incultura; se les consideraba descendientes de leprosos expulsados de Egipto; se ponía de relieve la clandestinidad de su establecimiento en muchas ciudades, su carácter sedicioso y levantisco, su resistencia a honrar a los emperadores en el culto imperial, su desprecio por los dioses del Imperio, la ausencia de personalidades destacadas en su historia, etc.[14].

Este antisemitismo de la población es un importante factor para comprender muchas de las acciones antijudías que con frecuencia se produjeron a lo largo de la historia del Imperio romano, y es importante señalar aquí que aun teniendo en cuenta importantes aspectos diferenciadores, varios de los factores fundamentales del antisemitismo, sobre todo el aislacionismo socio-cultural por motivos religiosos, se dieron también en las comunidades cristianas primitivas, que con frecuencia heredaron de los judíos algunas de las atribuciones negativas antes mencionadas[15].

En general el antisemitismo como actitud social colectiva sólo tuvo un efecto indirecto en la actitud de la autoridad romana frente a los judíos, que básicamente se rigió por motivos políticos. En ocasiones convino a la autoridad romana actuar contra el grupo judío, o más frecuentemente no impedir que se actuase contra él, para no tener que enfrentarse en circunstancias a veces políticamente difíciles con fuertes grupos de presión antijudíos. Las dificultades que los judíos pudieron presentar por su particularismo y sus incompatibilidades con los usos religiosos y sociales generalmente admitidos y considerados como oficiales, fueron fácilmente solucionadas por Roma por múltiples expedientes, mientras esto convino. Pero en el momento y grado en que los judíos, o algún aspecto del judaísmo, comenzaba a constituir un peligro político, la autoridad romana actuó de forma drástica y pragmática, ya que la medida de la represión quedó regulada de nuevo por motivos políticos[16].

---

[14] Análisis de todas estas atribuciones con referencia a sus fuentes en HEINEMANN, oc RE Suppl 5, 19-22; LEIPOLDT, oc RAC 1, 470-472; REINACH, Textes IX-X; XV-XVII.

[15] El caso es claro en la objeción de ateísmo e impiedad y más problemático en la de banquetes tiésticos y uniones edipeas (LEIPOLDT, oc RAC 1, 474). En todo caso el aislacionismo por motivos religiosos se dio también en el cristianismo, y sociológicamente fue una de las fuentes fundamentales de las legendarias atribuciones. Sobre la atribución tanto a los judíos como a los cristianos de la adoración de una cabeza de burro: W. SPEYER, Zu den Vorwürfe der Heiden gegen die Christen JbAC 6 (1963) 130-131.

[16] En este sentido: HEINEMANN, oc RE Suppl 5, 18-19.

4. Con frecuencia los romanos se habían encontrado con comunidades judías asentadas antes de su llegada en los territorios que iban conquistando. En algunos lugares como Alejandría la comunidad judía gozaba de un estatuto privilegiado ya antes de la conquista romana[17] y los romanos mantuvieron esos estatutos. En general dentro de la política romana las minorías judías sirvieron de instrumento para debilitar el poder de la mayoría étnica de ciudades como Alejandría donde esta mayoría estaba animada de fuertes sentimientos nacionalistas antirromanos[18].

El estrecho sentido de solidaridad existente entre los grupos judíos de la diáspora y Palestina fue otro importante factor político tenido en cuenta por los romanos en su actitud frente al judaísmo. Muchos años antes de la conquista de Palestina (63 a.C.) los romanos habían intervenido a favor de comunidades de la diáspora judía: en tiempo de Simón Macabeo (143-134 a.C.) y a petición de éste los romanos habían escrito a los soberanos de Egipto, Siria, Pérgamo, Capadocia y Partia y a varias ciudades de Asia Menor y Grecia comunicando que los judíos eran aliados de Roma y que nadie debía atacar su territorio ni ayudar a sus enemigos[19]. En la defensa judicial de L. Valerius Flaccus por Cicerón el año 59 a.C. se hace referencia a la confiscación por Flaco, cuando era gobernador de Asia el año 62 a.C. de los fondos recaudados en las comunidades judías de Apamea, Laodicea, Adraminto y Pérgamo en favor de Jerusalén[20]. De la defensa de Cicerón se desprende indirectamente que la autoridad romana permitía a los judíos este tipo de contribución, aunque en sí la exportación de oro y plata estuviese prohibida por el senado[21].

La actitud de Roma frente a los judíos se situó en un nuevo plano desde el momento de la conquista de Palestina por Roma. El año 63 a.C. Pompeyo tras haber terminado con los últimos restos del reino seléucida y haber hecho de Siria una provincia romana aprovechó la lucha por la

---

[17] M. ENGERS, Die staatsrechtliche Stellung der alexandrinischen Juden Klio 18 (1923), 79-82; BELL, Juden un Griechen AOBh 9 (1926), 11-14; (L. MITTEIS)-U. WILCKEN, Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde 1/1 (Leipzig 1912 = Hildesheim 1963) 24-26; M. ROSTOVTZEFF, The Social and Economic History of the Hellenistic World (Oxford 1941) 1, 324-325 (trad. esp. Historia social y económica del mundo helenístico [Madrid 1967] 1, 322-323).

[18] BELL oc AOBh 9 (1926) 15; The acts of the Alexandrines JJP 4 (1950), 21-22. M. ROSTOVTZEFF, The Social and Economic History of the Roman Empire (Oxford 1963) 1, 117 (trad. esp. Historia social y económica del Imperio romano[2] [Madrid 1962] 1. 230-231); E.M. SMALLWOOD, Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium (Leiden 1961) 12.

[19] 1 Macc 15, 15-24.

[20] CIC, Flacc 66-69.

[21] Sobre la actuación de Flaco: MAGIE, Roman Rule 1. 381. Sobre los fondos recolectados por los judíos para el templo (aurum Iudaicum): SCHÜRER, Gesch[4] 2, 314-315; J. JUSTER, Les juifs dans l'Empire romain (París 1914) 1, 377-385.

sucesión entre los dos hermanos Hircano II y Aristóbulo II para intervenir directamente a favor del primero ocupando Jerusalén. Palestina quedó constituída en estado-cliente bajo el mando de Hircano II como sumo sacerdote, sometido a la vigilancia del gobernador romano de Siria[22].

Durante las guerras civiles romanas el sumo sacerdote Hircano II (63-40 a.C.) y los judíos de la diáspora en general desplegaron una hábil e intensa actividad diplomática ante los distintos grupos políticos romanos, que se sucedían rápidamente en el dominio de Asia Menor y que estaban indudablemente interesados en contar con el apoyo de las minorías judías. De esta forma lograron los judíos de Asia Menor el reconocimiento o la confirmación de importantes privilegios. Flavio Josefo ha transmitido el texto de varias de estas concesiones o confirmaciones, o de documentos con ellas relacionados. Aunque los datos prosopográficos están con frecuencia profundamente corrompidos en el texto de Josefo, los documentos parecen ser sustancialmente auténticos[23]. El año 49 a.C. Lucius Lentulus que en calidad de cónsul reclutaba en Asia dos legiones para luchar a favor de Pompeyo contra César, concedió en Efeso la exención del servicio militar a los judíos que fuesen ciudadanos romanos[24].

César por su parte tras su victoria sobre Pompeyo (48 a.C.) y su campaña contra Egipto (47 a.C.) en la que le habían ayudado tropas de Hircano, tomó una serie de medidas en favor de los judíos, recogidas por Josefo con notable desorden: algunas de esas medidas datan del mismo año 47 a.C., mientras otras quedaron recogidas en un senadoconsulto de 9 de febrero del 44 a.C. que no llegó a ser archivado en el aerarium por haber sobrevenido entre tanto la muerte de César (15 de marzo del 44 a.C.): su contenido fue confirmado por nuevo senadoconsulto de 9 de abril del 44 a.C.[25]. Aparte de la confirmación de Hircano II como sumo sacerdote y de su nombramiento como etnarca con carácter heredi-

---

[22] SCHÜRER, Gesch⁴ 1, 338; F.M. ABEL, Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe I (París 1955), 255-264. Sobre la calificación exacta jurídico-pública: M. LEMOSSE, Le régime des relations internationales dans le Haut-Empire romain (París 1967), 34-37.

[23] Sobre este punto: SCHÜRER, Gesch⁴ 3; JUSTER, Les Juifs 1, 132-158; HÖLSCHER, Josephus RE 9/2, 1976; 1.999-2.000.

[24] Jos, Ant 14, 10, 16. Con ligeras variantes y con datos concretos sobre la génesis del edicto: Jos, Ant 14. 10, 13-19. Sobre la actuación de Léntulo en Asia: MAGIE, Roman Rule. 1, 402-403. Sobre las personas que intervinieron, cuyos nombres y cargos están incorrectamente reproducidos en el texto actual de Josefo: MAGIE, Roman Rule 2. 1256 n 76. Sobre el tema: SCHÜRER, Gesch⁴ 3, 115-116. La exención fue comunicada a otras ciudades de Asia (Jos, Ant 14, 10, 14.15), pero tuvo un carácter temporal y localmente restringido ya que en otros tiempos y zonas los judíos prestaron servicio militar: JUSTER, Les Juifs 2, 265-276.

[25] Sobre estos hechos: SCHÜRER, Gesch⁴ 1, 343-348.

tario proclamándose su amistad con Roma[26], de la ampliación del territorio judío con una salida al mar[27], la concesión de ventajas fiscales y de ciertas inmunidades para Palestina[28], tienen particular interés la discutida concesión de la ciudadanía alejandrina a todos los judíos de Alejandría con alcance difícil de precisar[29] y sobre todo la excepción a favor de los judíos de las recientes medidas restrictivas del derecho de asociación, permitiendo a los judíos continuar realizando sus reuniones y banquetes, efectuar colectas y practicar su culto[30]. Con ello el estatuto jurídico de las comunidades judías de la diáspora quedaba establecido de una forma sólida y estable.

A la actitud de César favorable al judaísmo han de atribuirse una serie de medidas de las autoridades romanas de Asia Menor recogidas por Josefo. Tal es la epistula de Publius Servilius, procónsul de Asia los años 46-44 a.C., en la que comunicaba a las autoridades de Mileto su decisión de que no se impidiese a los judíos vivir conforme a sus costumbres, con lo que al mismo tiempo desautorizaba un decreto de la ciudad que les prohibía la celebración del sábado y de otros ritos y la libre administración de los bienes de la comunidad[31]. Caius Rabirius, procónsul de Asia en fecha no precisa, escribió a instancias de un legado de Hircano II a las autoridades de Laodicea indicando que no prohibiesen a los judíos celebrar sus sábados y otros ritos y que no les hiciesen objeto de injusticia, aludiendo al mismo tiempo expresamente a que había hecho anular un decreto vejatorio para los judíos promulgado por las autoridades de Trales[32]. Probablemente también de la época de César es la epistula de un στρατηγός romano a los parianos censurando un decreto de la ciudad

---

[26] Jos, Ant 14, 8, 5. 14, 10, 2.3.4.7.

[27] Jos, Ant 14, 10, 6.

[28] Jos, Ant 14, 10, 5-6.

[29] Jos, Ant 14. 10. 1. Sobre este punto: ENGERS, oc Klio 18 (1923), 79-85; WILCKEN, Grundzüge 1/1, 63; BELL, oc AOBh 9 (1926), 11-12; SMALLWOOD, Legatio 6-11 que niegan la exactitud de la noticia. En sentido contrario: SCHÜRER, Gesch[4] 3, 123-718.

[30] Jos, Ant 14, 10, 8: texto notablemente corrompido de una epistula de Iulius Gaius tal vez corrupción de P. Servilius (cf. n. 31. 33). Sobre la restricción del derecho de asociación por César: F.M. de ROBERTIS, Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano 1 (Bari 1972), 198-237 con bibliografía.

[31] Jos, Ant 14, 10, 21. Sobre el proconsulado de P. Servilio: MAGIE, Roman Rule 2, 1.270-1.271, n. 41-42. Del texto puede deducirse que los judíos se quejaron al procónsul, mientras administraba justicia en Trales, del decreto de Mileto. El procónsul llamó al promotor del decreto y oídas ambas partes decidió recomendar la anulación.

[32] Jos, Ant 14, 10, 20. El documento es formalmente el acuse de recibo de las autoridades de Laodicea y muestra tanto el modo de actuar de los judíos en defensa de sus derechos utilizando la mediación de Hircano II, y la de los romanos para lograr la anulación de medidas ya tomadas (caso de Trales) o próximas a tomarse (caso probable de Laodicea). Probablemente escritos parecidos dirigió el procónsul a otras ciudades de la provincia.

contra los judíos, amigos del pueblo romano, que les prohibía practicar sus costumbres y ritos y realizar colectas con fines religiosos. El escrito hacía referencia a la libertad de asociación concedida por César en Roma a los judíos y recomendaba a los parianos revocar su decreto[33]. En parecidas circunstancias las autoridades romanas dirigieron un escrito a las de la ciudad de Halicarnaso indicando que se permitiera a los judíos celebrar sus fiestas y practicar su culto. La indicación fue puntualmente recogida en un decreto de las autoridades de la ciudad[34]. Por su parte la ciudad de Sardes probablemente en estos mismos años promulgó un decreto altamente laudatorio y favorable para los judíos concediéndoles el derecho de reunirse según sus costumbres, previendo la asignación de un local en el que pudiera celebrar sus ritos religiosos y encargando a los agoránomos de la ciudad que la abasteciesen de los alimentos peculiares que necesitasen los judíos. En el decreto se hace expresa referencia a la actitud favorable a los judíos del senado y pueblo romanos[35].

Tras el asesinato de César (44 a.C.) los judíos siguieron obteniendo de las distintas facciones romanas que se disputaban el poder, la confirmación o la ampliación de sus privilegios. A comienzos del año 43 a.C. Dolabela, que tras haberse inclinado por los asesinos de César rompió con ellos, actuaba por su cuenta en Asia Menor y para defenderse contra Casio reclutaba tropas, confirmó a los judíos ciudadanos romanos a instancias de Hircano II la exención del servicio militar, les permitió expresamente seguir practicando sus costumbres, les reconoció el derecho de asociación para fines religiosos y comunicó oficialmente todas estas concesiones a las principales ciudades de Asia[36]. El año siguiente (42 a.C.) M. Iunius Brutus, uno de los asesinos de César que preparaba en Asia tropas para luchar contra Antonio, influyó en las autoridades de Efeso que hicieron votar un decreto en el que se permitía a los judíos celebrar sus sábados y vivir según sus tradiciones, y se prohibía que les fuesen impuestas cargas especiales[37].

---

[33] Jos, Ant 14, 10, 8. En Iulius Gaius se ha querido ver a P. Servilius procónsul de Asia en 46-44 a.C. (referencia en SCHÜRER, Gesch⁴ 3, 110, n. 36). Los Parianos son probablemente más bien los habitantes de Parion (Colonia Iulia Pariana) en Asia Menor que los de la isla de Paros.

[34] Jos, Ant 14. 10, 23. Atribución a la época de César: SCHÜRER, Gesch⁴ 3, 17; 3, 110, n 37.

[35] Jos, Ant 14, 10, 24. Atribución a la época de César: SCHÜRER, Gesch⁴ 3, 110-111 n 37.

[36] Jos, Ant 14, 10. 11-12. Sobre la situación de Dolabela y sus depredaciones en Asia: MAGIE, Roman Rule 1, 419-420; 2. 1.273 n 49; V. GARDTHAUSEN, Augustus und seine Zeit (Leipzig 1891-1904 = Aalen 1954) I/1, 149-154.

[37] Jos, Ant 14, 10, 25. Para la identificación del Marcus Iulius Pompeius Brutus del texto actual de Josefo con M. Iunius Brutus: GARDTHAUSEN, oc 2/1, 72 n. 20; SCHÜRER, Gesch⁴ 3, 15, 3, 111 n 39. Sobre la situación de Bruto en Asia a comienzos del año 42 a.C.: GARDTHAUSEN, oc 1/1, 162.

Después de la derrota de Bruto y Casio en Filipos (42 a.C.) los judíos de nuevo por mediación de Hircano lograron la protección de Marco Antonio[38]; en plenos años de tensión entre Marco Antonio y Octaviano lograron también el favor de éste, y más tarde el de su poderoso colaborador M. Vipsanius Agrippa. Entre los años 35 y 33 a.C. el entonces procónsul de Asia Norbanus Flaccus recibió de Octaviano el encargo de hacer respetar el privilegio judío de recaudar y enviar a Jerusalén el aurum Iudaicum[39]. Se conserva el texto de las epistulae con que Norbano Flaco comunicó a las autoridades de Sardes y Efeso las órdenes de Octaviano[40]. Este en fecha imprecisa se interesó también por la importante comunidad judía de Cirene y ordenó que se la permitiese hacer colectas y enviarlas a Jerusalén[41]. A pesar de la intervención inicial de Augusto en diversas ciudades de Asia y Cirenaica se debió de seguir molestando a los judíos que obtuvieron de nuevo en repetidas ocasiones la intervención a su favor de la autoridad romana. El año 14 a.C. aprovechando la presencia en Jonia de Agripa que recorría Asia Menor con plenos poderes en compañía del rey de Judea Herodes el Grande, los judíos que habitaban las ciudades de Jonia se reunieron en gran número y pidieron a gritos protección contra los atropellos de que eran objeto por parte de la población griega. Sus quejas, según la narración de Josefo, se centraban en los siguientes puntos: que eran objeto de malos tratos, que no se les permitía vivir según sus propias leyes, que se les obligaba a comparecer ante los tribunales en días festivos, que se les desposeía de las contribuciones pecuniarias destinadas a Jerusalén, que se les obligaba al servicio militar y a liturgias de las que siempre habían estado exentos y en las que ahora habían de gastar el dinero destinado al Templo, siendo así que la autoridad romana les había permitido vivir según sus propias leyes[42]. A petición de Herodes se atendió a la reclamación de los judíos y se dio ocasión al filósofo y literato judío Nicolás de Damasco para defender su causa ante Agripa rodeado de un consilium y en presencia de sus adversarios[43]. En la ulterior discusión los representantes de las ciudades griegas admitieron los hechos y los justificaron aduciendo que los judíos se

[38] Jos, Ant 14, 12, 2-6 que recoge diversas disposiciones de Marco Antonio devolviendo a los judíos los territorios que habían perdido en tiempo de Casio y liberando a los reducidos a esclavitud.

[39] Jos, Ant 16, 6, 3. Datación del proconsulado de Norbano Flaco: MAGIE, Roman Rule 2, 1.580.

[40] Jos, Ant 16, 6, 6; PHIL, Legat 315.

[41] Jos, Ant 16, 6, 5.

[42] Jos, Ant 16, 2, 3. Sobre la estancia de Agripa y de Herodes en Asia: MAGIE, Roman Rule 1, 471.

[43] Jos, Ant 16, 2, 4 reproduce el discurso de Nicolás de Damasco.

habían establecido en sus ciudades como extranjeros y no se sometían a sus leyes[44]. Los judíos replicaron que habitaban en las ciudades en calidad de naturales (ἐγγενεῖς) y que al vivir según su propia ley no perjudicaban a nadie[45]. Oídas ambas partes, Agripa estimó que los judíos no pedían nada nuevo sino sólo que se les dejase practicar los privilegios que anteriormente se les habían concedido y de los que habían sido privados injustamente, confirmó esos privilegios y para satisfacer a Herodes añadió que en su honor hubiera estado dispuesto a conceder otros mayores con tal de que no se opusiesen a los intereses del pueblo romano[46]. Probablemente consecuencia de estos hechos fue una epistula de Agripa a las autoridades de Efeso ordenando que se respetase el derecho de los judíos a recaudar dinero y enviarlo a Jerusalén y que se entregase a la comunidad judía a quienes tras haber robado el dinero de los judíos se acogiesen al derecho de asilo[47]. El mismo Agripa se dirigió en fecha no precisable a las autoridades de Cirene urgiendo que se cumplieran las normas dadas por Augusto en favor de los judíos, saliendo al paso de las confiscaciones del aurum Iudaicum realizadas con el pretexto del impago de tributos y ordenando la restitución de lo confiscado[48]. Entre los años 9 y 6 a.C. el procónsul de Asia Jullus Antonius insistió de nuevo ante las autoridades de Efeso a petición de los judíos en los mencionados privilegios de que éstos gozaban con aprobación de Agripa y Augusto[49]. Finalmente un edicto del mismo Augusto posterior al año 2-3 p.C. destinado a la provincia de Asia, confirmó los privilegios obtenidos por los judíos en tiempo de su pontífice Hircano II y estableció concretamente que se les dejase vivir de acuerdo con su ley, hacer colectas y enviarlas a Jerusalén, que no se les obligase a comparecer en sábado ante tribunales y que se considerase sacrílego a quien hurtase de sus sinagogas sus libros sagrados o dinero destinado al culto. Se añadía además que el edicto debía esculpirse en el altar consagrado a Augusto probablemente en Pérgamo por la asamblea provincial de Asia[50].

---

44 Jos, Ant 16, 2, 5.
45 Jos, Ant 16, 2, 5.
46 Jos, Ant 16, 2, 5.
47 Jos, Ant 16. 6, 4.
48 Jos, Ant 16. 6, 5.
49 Jos, Ant 16, 6, 7. Datación del proconsulado de Jullus Antonius: MAGIE, Roman Rule 2, 1.581.
50 Jos, Ant 16, 6, 2. C. Marcius Censorinus, mencionado en el edicto, fue procónsul de Asia el año 2-3 p.C. (MAGIE, Roman Rule 2, 1581). En el texto actual de Josefo la palabra ἀργυρῇ carece de sentido. Se ha propuesto la corrección Ἀγκύρῃ que ofrece también la dificultad de que en Ancira no se encontraba el grandioso altar dedicado a Augusto por la asamblea provincial. En este sentido W. DITTENBERGER OGIS 2, 66 nr 466 n 1; J. DEININGER, Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit (München-Berlín, 1965) 37 n 1.

Con toda esta serie de derechos confirmados por el fundador del nuevo régimen los judíos de la diáspora tenían sólidamente configurado su estatuto: pertenecían a un pueblo teóricamente amigo, gozaban del derecho de asociación, del de practicar libremente su culto y sus costumbres y de otros privilegios como el de realizar colectas y enviarlas a Jerusalén. Desde el punto de vista de su ciudadanía en algunos casos excepcionales eran cives Romani probablemente casi siempre a través de la cautividad de guerra en las campañas de Pompeyo y de la ulterior manumisión. En la mayor parte de las ciudades en que estaban establecidos eran considerados como extranjeros, miembros del pueblo judío sometido a Roma y protegido por los privilegios mencionados. En algunas ciudades como Alejandría y Cirene, donde la comunidad judía era particularmente numerosa y gozaba de un peculiar estatuto desde época prerromana, los judíos disfrutaban de peculiares derechos dentro de la organización de la ciudad y constituían una unidad con fuerte organización interna. En otras ciudades como Roma había diversas comunidades judías autónomas. En otras finalmente la comunidad judía estaba organizada como corporación[51].

Respecto al problema del culto imperial, que podía haber ocasionado un grave conflicto como ocurrió en la época de la dominación seléucida de Palestina, Roma y los judíos encontraron de hecho una hábil solución de compromiso. Roma respetó la hierocracia judía en Palestina, mientras no resultase políticamente peligrosa, y en consecuencia se abstuvo de imponer en Palestina formas del culto imperial que resultasen conflictivas con la religión judía. Por su parte los judíos no tuvieron inconveniente en manifestar su lealtad al poder constituido incluso en el terreno religioso, como ya lo habían hecho frente a los soberanos seléucidas y ptolomeos. En la titulatura imperial omitieron cuidadosamente los títulos que para su sensibilidad implicaban atributos divinos como el de θεός, pero no tuvieron inconveniente en emplear otros como κύριος, augustus, σεβαστος, σώτηρ εὐεργέτης, δεσπότης. En la diáspora no pusieron dificultad a jurar fidelidad al emperador e incluso a jurar por el emperador, aunque en la fórmula del juramento evitaron frases, títulos o formulaciones que resultasen incompatibles con su concepción del monoteísmo. El hecho de que en su mayoría los judíos perteneciesen a clases sociales inferiores y rara vez ocupasen cargos públicos, les permitió mantenerse al margen de muchas manifestaciones del culto imperial (fiestas, juegos, votos por el emperador, etc.) sin que esto pudiese ser interpretado como deslealtad política, aunque contribuyese poderosamente a su falta de in-

[51] Sobre este punto SCHÜRER, Gesch[4] 3, 108-117.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

tegración a la sociedad en que vivían, y a la atribución social de aislacionismo y singularización colectiva antes señalada. En contrapartida y como manifestación de su lealtad política los judíos elevaron oficialmente oraciones por el emperador en sus sinagogas, y en Jerusalén ofrecían por él sacrificios en el templo[52].

Por su parte la autoridad romana durante el Principado orientó su política frente a los judíos a evitar en lo posible conflictos en una región como Palestina cuya posición geográfica era vital en el sistema militar romano, y con un pueblo para con el que los romanos no tenían ninguna simpatía, pero al que indudablemente reconocían un apego sin límites a sus tradiciones religiosas, una extraordinaria tenacidad y una gran sensibilidad a todo lo que pudiera considerarse ultraje a su tradición. Sólo emperadores personalmente celosos del culto imperial como Calígula, o algún gobernador de Palestina amigo de provocaciones como Poncio Pilato hirieron la susceptibilidad judía con consecuencias políticamente desastrosas[53]. En general el hecho de haber reconocido la importancia que aun en el campo político tenía para los judíos la fidelidad a sus creencias religiosas y tradiciones ancestrales y el haberlas respetado y aparentemente protegido, en vez de atacarlas de frente como los seléucidas, es una muestra clara de la visión política de Roma[54].

A todo esto hay que añadir que el pueblo judío presentaba frente a los romanos otra importante peculiaridad, también de carácter político: estaba asentado dentro y fuera de las fronteras del Imperio. En el caso concreto de las importantes comunidades de Mesopotamia, Babilonia y Media, se trataba de una región de gran interés estratégico disputada parcialmente a los Partos, en la que se daban estrechas relaciones entre judíos de uno y otro lado de la frontera[55]. Por todas estas razones los romanos siguieron respecto a Palestina y a los judíos de la diáspora una política de equilibrio muy distinta de la que normalmente seguían frente a otras regiones y pueblos sometidos. Supieron conjugar un eficaz control efectivo con amplias concesiones que evitasen conflictos con un pueblo irritable y levantisco. Así se explican los diversos regímenes administrativos ensayados en Palestina tras la conquista: hierocracia controlada por un procurator, monarquía herodiana con un rey-cliente bien sujeto, división en tetrarquías con monarcas herodianos mediatizados,

---

[52] Sobre los judíos y el culto imperial: JUSTER, Les Juifs I, 338-347. L. CERFAUX-J. TONDRIAU, Le culte des souverains (Tournai 1957), 384-386.

[53] Del conflicto provocado por Calígula se trata más adelante. Sobre las provocaciones de Poncio Pilato: STAUFFER, Christus und die Caesaren[4] (Hamburg, 1952), 128-130.

[54] PIATELLI, oc BIRD 74, (19(1), 236-247.

[55] SCHÜRER, Gesch[4] 3, 6-10.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

administración directa como provincia pero con un régimen de exenciones muy amplio. La historia de Palestina en todo el período que se extiende desde la conquista romana (63 a.C.) hasta el comienzo de la Primera Guerra Judía (68 p.C.) es un continuo forcejeo entre la minoría nacionalista de los zelotes y el poder romano apoyado por una poderosa minoría adicta a Roma. Los restantes grupos y el pueblo ocupan una posición fluctuante en la sucesión de rebeliones, represiones y provocaciones que llenan el período[56]. Sin embargo, la tensión política de Palestina tuvo una repercusión relativamente pequeña en la situación de las comunidades judías de la diáspora. Sólo esporádicamente se tomaron contra ellas medidas de muy distinto origen y carácter que puede ser interesante examinar con algún detalle.

5. El año 19 p.C. en tiempo de Tiberio un senadoconsulto ordenó la expulsión de Italia de los libertos que practicaban cultos egipcios y judíos: fueron quemados sus ornamentos e instrumentos de culto; a los que estuviesen en edad militar se los enroló en unidades de policía militar enviadas a Cerdeña para la represión de bandas armadas; a los demás se les desterró de Italia, a no ser que dejasen de practicar sus ritos dentro de un determinado plazo[57]. Se ha discutido ampliamente el origen y sentido de esta medida[58], pero por lo que nos interesa para este estudio es importan-

[56] Fuente fundamental de información: Jos, Ant 15-20; Bell 1-2. Exposición detallada en ABEL, Hist 1, 424-481; SCHÜRER, Gesch[4] 1, 302-585. Visión general de la política romana en AVI-YONAH, Geschichte der Juden 7-12. Calificación jurídico-pública de los diversos sistemas en LEMOSSE, Le régime des relations internationales 34-38; 52, 55; 92-93.

[57] Josefo habla de la expulsión de todos los judíos de Roma, de los que 4.000 fueron enrolados en unidades militares (Jos, Ant 18, 3, 5). Tácito habla de la expulsión de Italia de 4.000 libertos que practicaban ritos egipcios y judíos (TAC, Ann 2, 85) Suetonio menciona la prohibición de los ritos egipcios y judíos, la quema de ornamentos e instrumentos de culto, el enrolamiento de jóvenes judíos en unidades cuasimilitares destinadas a regiones de clima particularmente duro, y la expulsión de Roma de los restantes judíos (SUET, Tib 36, 1-5).

[58] Josefo reduce el hecho a una reacción de Tiberio ante el engaño de que fue objeto una noble devota romana simpatizante del judaísmo, a la que cuatro judíos indujeron a entregar oro y púrpura para el templo de Jerusalén, apoderándose ellos de esas riquezas (JOS, Ant 18, 3, 5). Filón ignora o minimiza el suceso hablando sólo de perturbaciones en Italia en el tiempo en que Seyano preparaba una gran acción antijudía (PHIL. Legat 159). Tácito y Suetonio hablan en general de supresión del culto egipcio y judío y de destierro de los judíos (TAC, Ann 2, 85; SUET, Tib 36, 1-2). Sobre el tema: REINACH, Textes 295 n. 3. E.M. SMALLWOOD, Some notes on the Jews under Tiberius Latomus 15 (1953), 314-329. A. PELLETIER, Legatio ad Gaium Oeuvres de Philon d'Alexandrie 32 [Paris 1972]) 22-26 pone de relieve la tendencia apologética que para presentar favorablemente la figura de Tiberio atribuye las medidas antijudías a Seyano a costa de la cronología. Es interesante señalar ya en Filón este sistema de argumentación apologético-histórico que distingue entre emperadores buenos y emperadores malos que aparecerá en la apologética cristiana a partir de Melitón de Sardes.

te destacar el dato señalado por Tácito de que no se castigaba el haber practicado los ritos judíos, sino que se daba la posibilidad de liberarse de las consecuencias de la medida dejando de practicarlos[59], lo que preconiza una actitud que en el siglo II aparecerá en la política seguida frente a los cristianos. Por otra parte Josefo hace notar que los que se negaron a prestar servicio militar por considerarlo incompatible con la observancia de la ley judía, fueron castigados, sin precisar el tipo de castigo[60]. Es probable que la orden de destierro no se cumpliese en todo su rigor y que gran número de judíos siguiesen establecidos en las inmediaciones de Roma, aunque fuera de la ciudad[61]. En todo caso es importante hacer notar que una medida tan grave como el destierro contra los judíos de Roma no afectó para nada a los privilegios de que gozaban en el resto del Imperio.

Durante el largo retiro de Tiberio en Capri (27-31 p.C.) parece que Seyano, dueño de los destinos de Roma, preparó una acción antijudía de gran envergadura a realizar en todo el Imperio. Su caída el año 31 interrumpió la realización del plan ya que Tiberio dio instrucciones a los gobernadores de provincia para contrarrestar las órdenes de Seyano[62].

Durante el principado de Gayo Calígula (37-41) los judíos tuvieron peculiares dificultades motivadas en parte por la forma personal como el emperador concibió el culto imperial y su tendencia a exigirlo con un rigor hasta entonces no usual[63]. Por otra parte estas dificultades fueron consecuencia de tensiones entre la población no judía y la judía en ciudades donde ésta constituía una importante minoría. En la segunda mitad del año 38 se produjeron disturbios en Alejandría entre la población helenista, de acusados sentimientos antijudíos y antirromanos, y la fuerte minoría judía de la ciudad[64].

---

59 TAC, Ann 2, 85.

60 JOS, Ant 18, 3, 5.

61 En este sentido E. KORNEMANN, Tiberius (Stuttgart. 1960), 242 n. 72.

62 La noticia procede de Filón y es un tanto confusa (PHIL, Legat 159-161). E. STAUFFER, Jerusalem und Rom (Bern-München, 1975) 17; 134 n 6 sitúa la acción proyectada por Seyano en el año 30. Sobre el antijudaísmo de Seyano: SMALLWOOD, Legatio, 243-244.

63 Sobre la personalidad de Calígula y su concepción del culto imperial: H. WILLRICH, Calígula Klio 3 (1903), 439-448. J. STRAUB, Calígula RAC 2, 813-834; L. CERFAUX-J. TONDRIAU, Le culte des souverains, 342-347; J.P.V.D. BALSDON, The Emperor Gaius (Oxford 1964), 160-173; P. CEAUSESCU, Caligula et le legs d'Auguste Hist 22 (1973), 275-277.

64 La heterogénea e inquieta población de Alejandría en esa época podría calcularse en unos 500.000 habitantes incluidos los esclavos y la población flotante (H.I. BELL, Egypt under the early Principate, CAH 10^2, 295-297). Los judíos constituían una fuerte minoría, establecida originariamente en uno de los cinco distritos de la ciudad, pero que en la época de los disturbios predominaba en dos de ellos y se infiltraba también en los demás. Gozaba además de una sólida organización comunal con su propio senado. Sobre estos puntos: SCHÜRER, $Gesch^4$ 3, 35-37; BELL, oc AOBh 9 (1926) 10-15; SMALLWOOD, Legatio 2-14.

Los sucesos narrados con detalle por Filón[65] venían precedidos por una fuerte y antigua hostilidad entre ambas comunidades, basada en motivos políticos demográficos y sociales heterogéneos[66]. La ocasión de los disturbios fue la visita a la ciudad del rey de Judea Herodes Agripa I, que fue aclamado por los judíos y ultrajado por el sector helenista de la población, enardecido ante la pasividad inicial del gobernador Flaccus. Los alejandrinos para desviar las consecuencias de su ultraje a Herodes Agripa, amigo de Calígula, decidieron erigir la imagen del emperador en las sinagogas judías provocando la consiguiente resistencia por parte de los judíos. El gobernador Flaco, que se encontraba ya en difícil situación política ante Calígula, al hallarse frente a un nuevo conflicto optó por favorecer a los griegos, que dado el nuevo sesgo del conflicto eran la parte mejor situada ante el emperador[67]: tras un fallido intento de conciliación[68] obligó a los judíos a abandonar dentro de un plazo muy breve cuatro de los cinco distritos de la ciudad y a concentrarse en el que originariamente les había sido asignado[69]. Como consecuencia la población helenística pasó a una acción tumultuaria contra los judíos que aún no habían evacuado los distritos que debían abandonar: se produjeron saqueos de casas y establecimientos comerciales, malos tratos, asesinatos y profanación de sinagogas[70]. En la última fase de los tumultos Flaco hizo flagelar públicamente en el teatro a 38 miembros del senado judío hasta el punto de que algunos de ellos murieron[71] mandó a las fuerzas armadas registrar las casas judías en busca de armas[72]; permitió que públicamente en el teatro se obligase a mujeres judías a comer carne de cerdo[73]. Las tribulaciones de los judíos cesaron repentinamente en otoño del 38 por la fulminante destitución y detención de Flaco, acusado en Roma[74], sin que probablemente esa acusación tuviese nada que ver con su reciente actuación en el conflicto antijudío[75]. Con la destitución de Flaco cesó el encono

---

[65] Phil, Flacc 25-116; Legat 120-139. Exposición y análisis de los acontecimientos en SCHÜRER, Gesch⁴ 1, 495-499; WILLRICH, oc Klio 3 (1903), BELL, oc AOBh 9 (1926), 16-24; BALSDON, Gaius 130-134; SMALLWOOD, Legatio 14-24.

[66] Análisis de estos diversos factores en BELL, oc AOBh 9 (1926) 7-16; HEINEMANN, Antesemitismus RE Suppl 5, 6-11; SMALLWOOD, Legatio 2-11.

[67] WILLRICH, oc Klio 3 (1903), 400; BELL, oc AOBh 9 (1926), 16-21; BALSDON, Gaius, 131-133; SMALLWOOD, Legatio, 14-24.

[68] PHIL, Flacc 76.

[69] PHIL, Flacc 54; Legat 123-125.

[70] PHIL, Flacc 55-72; Legat 128-134.

[71] PHIL, Flacc 73-75.

[72] PHIL, Flacc 86-94.

[73] PHIL, Flacc 95-96.

[74] PHIL, Flacc 108-116.

[75] BALSDON, Gaius 133-134; SMALLWOOD, Legatio 23.

de la acción antijudía. Para zanjar el asunto definitivamente los griegos y judíos enviaron a Roma en el invierno del año 39-40 dos embajadas, presididas respectivamente por Apión y Filón, para que expusiesen ante el emperador los puntos de vista y pretensiones de cada grupo[76]. La pérdida del final de la obra en que Filón cuenta su desarrollo, impide conocer su desenlace.

Desde el punto de vista que nos interesa en este estudio en el conflicto de los judíos de Alejandría del año 38 hay una serie de datos que pueden servir para interpretar debidamente los conflictos entre los cristianos y la sociedad pagana y la autoridad romana en el siglo II. Hay que tener en cuenta las radicales diferencias de situación: sólido estatuto legal de los judíos de Alejandría, factores político-sociales de la vieja tensión entre judíos y helenistas, motivación concreta, etc. Pero aún tenidas en cuenta esas diferencias hay fenómenos parciales y actitudes colectivas y personales que reaparecerán con otros matices y en otras circunstancias en determinadas acciones contra los cristianos en el siglo II como los de Lyon y Esmirna. Tales son por ejemplo la fuerte tensión hostil subyacente entre paganos y cristianos, el carácter colectivo de la acción, la actitud ambigua de la autoridad romana, guiada más por motivos políticos de oportunidad que por normas legales o principios de justicia.

El problema judío de Alejandría quedó complicado por la pretensión de Calígula el año 40 de que se le erigiese una estatua en el templo de Jerusalén[77]. El emperador, muy susceptible en lo referente a su culto personal y apoyado e inducido en esta concepción por un amplio sector de la población griega o helenizada, consideraba insuficiente la forma de lealtad a su persona expresada por los judíos en el campo religioso por medio de sacrificios y oraciones por su persona[78], y trataba así de extender a los judíos el mismo tipo de culto imperial que era usual en el resto del Imperio sobre todo en ambientes helenísticos[79]. La decisión de Calígula creó en Palestina una fuerte tensión política que sólo cesó ante el desistimiento al menos momentáneo del emperador por intervención de Herodes Agripa I[80].

En este caso desde el punto de vista de nuestro estudio es importante destacar las graves consecuencias que pudo tener el problema del culto imperial al ser considerado en determinados ambientes y por determina-

---

76 Sobre el desarrollo de la embajada: PHIL, Legat 178-373. Breve exposición crítica en PELLETIER, Legatio 29-30; SMALLWOOD, Legatio 24-27.

77 PHIL, Legat 188; JOS, Ant 18, 8, 2. Sobre estos hechos: ABEL, Hist 1, 446-447.

78 PHIL, Legat 357.

79 BALSDON, Gaius 135-136.

80 PHIL, Legat 261-268; JOS, Ant 18, 8, 7-8.

das personas y grupos como manifestación obvia de lealtad política. Aunque en el siglo II ningún emperador mostró inclinación a la personalización del culto imperial, como en el caso de Calígula, la postura del grupo cristiano, comparable en este campo a la de los judíos pero sin respaldo en una exención legal, fue interpretada en muchos sectores como falta de lealtad política.

Al subir al trono Claudio (41-54 p.C.) informa Josefo que los judíos alejandrinos tomaron la revancha contra sus conciudadanos griegos[81]. Obtuvieron además un edicto del emperador en el que se les reconocían los derechos de que gozaban desde antiguo confirmados por Augusto, se censuraban abiertamente las medidas contrarias de Calígula, y se mandaba que se respetase su derecho a vivir de acuerdo con sus tradiciones[82]. Por nueva intervención de Herodes Agripa I Claudio promulgó un nuevo edicto dirigido a todo el Imperio en el que se confirmaban los derechos reconocidos por Augusto de que los judíos viviesen sin impedimento de nadie según sus propias costumbres[83]. El mismo año 41 recibió Claudio dos embajadas separadas procedentes de los judíos y de los griegos de Alejandría que le presentaron su sumisión y expresaron sus quejas y pretensiones. Claudio respondió a ambas embajadas con una epistula en la que entre otras cosas se ponía límites al afán de la población griega de mostrar su adhesión mediante extremosas modalidades del culto imperial[84], y por lo que se refiere a los judíos mandaba a los griegos que respetasen su derecho de practicar su religión y sus costumbres[85], al mismo tiempo que prohibía a los judíos pretender ampliar sus privilegios, enviar por separado embajadas y acrecentar la proporción de población judía en la ciudad con refuerzos procedentes de Siria y otros lugares de Egipto[86].

Esta actitud claramente favorable a los judíos, aunque dentro de los límites bien claros de que no ocasionasen problemas políticos, no impidió que Claudio los desterrase de Roma. Suetonio narra escuetamente que Claudio expulsó de Roma a los judíos que causaban constantes tu-

---

81 Jos, Ant 19, 5, 2.

82 Texto del edicto en Jos, Ant 19, 5, 2.

83 Texto en Jos, Ant 19, 5, 3.

84 PLond 1912, II, 13-III, 14 (DIPGai 100, nr 370, 27-52). Sobre motivación de la epistula de Claudio: R. Laqueur, Der Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner Klio 20 (1926), 100-106; Bell, oc AOBh 9 (1926), 24-27.

85 PLond 1912, IV, 22-V, 4 (DIPGai 101, nr 370, 82-88). Sobre este punto: Laqueur, oc Klio 20 (1926), 99.

86 PLond 1912, V, 4-15 (DIPGai 101-102, nr 370, 88-100. Sobre este punto: Laqueur, oc Klio 20 (1926), 95-97. S. Reinach, La première allusion au christianisme dans l'histoire RHR 90 (1924), 113-122 seguido posteriormente por muchos autores, vio en este pasaje una alusión a la introducción y difusión del cristianismo en Alejandría. Ulterior bibliografía sobre este discutido problema en W. Den Boer, Claudius RAC 3, 180-181.

multos instigados por Cresto[87]. Según Dion Casio no los habría desterrado, sino que dado su gran número y la imposibilidad de expulsarlos de Roma sin provocar perturbaciones del orden público, solamente les habría privado del derecho de asociación[88]. La motivación y el alcance de la decisión de Claudio han sido muy discutidos, así como su posible relación con las controversias entre judíos y cristianos[89]. En todo caso muestran que un emperador como Claudio, no predispuesto contra los judíos y a quien la oposición nacionalista de los alejandrinos consideró abiertamente filojudío[90], no vacilaba en actuar severamente contra ellos cuando lo aconsejaban razones políticas. Al mismo tiempo es importante notar que esas severas medidas tomadas en Roma no tenían repercusión en el estatuto jurídico de que gozaban los judíos en el resto del Imperio.

---

[87] SUET, Claud 25, 11 Iudaeos impulsore Chresto adsidue tumultuantes Roma expulit. La noticia queda confirmada en lo que se refiere a la expulsión, por Act 18, 2.

[88] DIO 60, 6, 6.

[89] SCHÜRER, Gesch[4] 3, 61-63 piensa en una única medida dictada probablemente el año 49 ante las perturbaciones producidas entre los judíos como consecuencia de la predicación del cristianismo. La medida habría consistido únicamente en la prohibición del derecho de reunión, por lo que muchos judíos habrían abandonado Roma voluntariamente, quedando muchos de ellos establecidos en lugares próximos a la capital. S. REINACH, oc RHR 90 (1924), 117-118 fecha la expulsión el año 49 y la refiere exclusivamente a los cristianos. C. GUIGNEBERT, Remarques sur l'explication de la lettre de Claude RHR 90 (1924), 129-131 estima que la prohibición de συναθροίζεσθαι mencionada por Dion se refería sólo a la constitución de una comunidad única de judíos a base de las varias existentes, mientras que la expulsión mencionada por Suetonio y los Hechos de los Apóstoles se refería sólo al destierro de Roma el año 46 de los judíos más inquietos, sin distinguir entre judíos y cristianos. J. MOREAU, La persécution du cristianisme dans l'Empire romain (París, 1956), 29-30, estima que los tumultos que ocasionaron la expulsión por Claudio se produjeron probablemente como consecuencia de la primera misión cristiana, en un momento en que la autoridad romana no distinguía aún entre judíos y cristianos. PELLETIER, Legatio 25-26, data la medida de Claudio en el año 41 y estima que se limitó a una privación del derecho de asociación, por lo que muchos judíos habrían optado por abandonar espontáneamente Roma. E.A. JUDGE-G.S.R. THOMAS, The Origin of the Church at Rome RTR 25 (1966), 84-88, estima que se trata de dos medidas distintas tomadas los años 41 y 49 dirigidas únicamente contra los judíos. L. HERMANN, Chrestos (Bruxelles 1970), 165 estima que los tumultos aludidos por Suetonio fueron debidos a agitadores mesiánicos que llevaron a la expulsión de Roma de los cristianos en una época en que la autoridad romana los distinguía perfectamente de los judíos. Ulterior bibliografía en W. DEN BOER, Claudius RAC 3, 180-181.

[90] En los Acta Isidori que reflejan en forma apologética lo ocurrido ante el tribunal de Claudio el año 41 o el 53 con ocasión de la acusación contra el rey Herodes Agripa (I o II?) por parte de los griegos de Alejandría representados por el gimnasiarca Isidoro, se hace decir a éste que Claudio era hijo de la judía Salomé: (ActIsid A 30-11 [ActAlex, 13, nr 4, A, 50-51 = WILCKEN, Chrest 1/2, 27, nr 14, III, 11-12]). Aunque la historicidad de la frase de Isidoro sea muy dudosa, refleja el modo de pensar de quienes redactaron el documento en Alejandría. Sobre este proceso y el valor histórico de ActIsid: WILCKEN, Chrest 1/2, 24-25; H.I. BELL, The Acts of the Alexandrines JJP 4 (1950), 31-35; H. MUSURILLO, Acta Alexandrinorum (Leipzig 1961) 13, n 2. 11.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

En tiempo de Nerón (54-68) diversas personas judías, o estrechamente vinculadas con el judaísmo, ocupaban puestos de notable ascendiente en la corte imperial[91]. Esto naturalmente no fue obstáculo para que siendo procurator de Judea Félix (52-60 p.C.) se produjesen en Cesarea graves disturbios entre bandas exaltadas de los dos grupos (sirios y judíos) que constituían la población de la ciudad. La actuación de los magistrados locales fue detener y flagelar a los más destacados de ambos grupos. Ante la ineficacia de estas medidas el gobernador romano Félix escogió a las personas más señaladas de ambas facciones y las envió a Roma para que presentasen y defendiesen ante Nerón sus pretensiones[92].

Independientemente de ello en Palestina la tensión de la población politizada por los zelotes llegó a su extremo y el año 66 estalló la rebelión general armada conocida como Primera Guerra Judía, en la que participó todo el pueblo con excepción de la minoría adicta a Roma[93]. A pesar de las excepcionales condiciones que inicialmente se dieron para posibilitar un éxito judío[94], la guerra hábilmente conducida por Vespasiano y luego por su hijo Tito acabó en una catástrofe sin precedentes para los judíos, culminada con la toma y destrucción de Jerusalén el año 70. Las consecuencias para el judaísmo palestinense fueron muy graves[95].

La guerra afectó indirecta pero gravemente a varias importantes comunidades judías situadas en regiones geográficamente próximas a Palestina. En Alejandría se produjeron nuevos y graves disturbios entre judíos y griegos. Según la narración de Josefo la iniciativa correspondió esta vez a los judíos que provocaron y actuaron brutalmente contra los griegos hasta que el gobernador Tiberius Iulius Alexander, de origen judío, procurator en Palestina del 45 a 48 y praefectus de Egipto del 66 al 69, hizo intervenir contra los judíos a dos legiones romanas y a refuerzos procedentes de Libia acuartelados en la ciudad. A las tropas se les ordenó cargar contra los judíos, que en su distrito ofrecieron resistencia armada, y se autorizó el saqueo que fue continuado luego por la población griega. Josefo, probablemente exagerando, calcula que en la acción murieron 50.000 judíos[96]. El

91 SCHÜRER, Gesch⁴ 3, 64 n 97.

92 Jos Ant 20, 8, 7; Bell 2, 13, 7.

93 Fuente fundamental: Jos, Bell escrito entre los años 75 y 79 con una marcada tendencia a hacer responsables de la catástrofe a los nacionalistas zelotes, a los que presenta como criminales, y a disculpar y suavizar la actuación de los romanos. Exposición sistemática de los hechos en SCHÜRER, Gesch[4] 1, 601-642; BEEK, Geschichte Israels 162-165; A. MOMIGLIANO, Rebellion within the Empire CAH 10^2, 855-863; ABEL, Hist 2, 1-40.

94 AVI-YONAH, Geschichte der Juden 11-13.

95 SCHÜRER, Gesch[4] 1, 642-661, BEEK, Gesch 166-167; AVI-YONAH, Gesch 13.

96 Jos, Bell, 2, 18, 7-8. Sobre T.J. Allexander: SCHÜRER, Gesch[4] 1, 567-568; A. STEIN, Die Präfekten von Agypten in der römischen Kaiserzeit (Bern 1950), 37-38.

hecho de que estos sucesos se produjesen cuando los judíos de Palestina estaban en plena guerra contra el poder romano, explica en parte la brutal represión del praefectus Alejandro, que tuvo ante todo carácter militar.

Intima conexión con la guerra tuvieron también las matanzas de judíos llevadas a cabo por los sirios en diversas ciudades de Siria y Palestina como Cesárea, Escitópolis, Ascalón, Ptolemaida, Tiro, Hipos, Gadara, etc.[97], acompañadas en varios casos por represalias judías[98]. En cambio en otras ciudades sirias (Antioquía, Sidón, Apamea, etc.) en las que los sirios eran clara mayoría, la minoría judía no tuvo inicialmente nada que sufrir[99]. En Antioquía donde la comunidad judía era muy numerosa [99a], las cosas cambiaron radicalmente con la llegada de Vespasiano al campo de operaciones. Con tal ocasión la población siria y griega fue instigada por el notable judío Antíoco, que para distanciarse de sus correlegionarios les atribuyó un plan de incendiar la ciudad. La reacción de los antioquenos fue una matanza popular de judíos, en la que como prueba de su no complicidad en la conspiración se exigió a los sospechosos que ofreciesen sacrificios según la costumbre helenística y en contra de la tradición judía. Se prohibió también a los judíos el descanso sabático, y tropas romanas cedidas para el caso apoyaron la acción popular antijudía[99b]. Más tarde con ocasión de un incendio que devastó la ciudad, el mismo Antíoco propagó la noticia de que había sido provocado intencionadamente por los judíos. La reacción popular antijudía fue esta vez contenida por la autoridad romana, que descubrió y castigó a los verdaderos autores del incendio y apaciguó los ánimos de la población[99c]. En los sucesos de Antioquía, tal como los narra Josefo, aparecen una serie de rasgos de reacción popular colectiva dirigida por un instigador ante calamidades públicas reales o fingidas, que aparecen ya por esa misma época en la represión del cristianismo.

Como consecuencia de la guerra, Vespasiano tomó graves medidas contra Palestina y su población judía. Tales fueron entre otras la prohibición del culto en el destruido templo de Jerusalén, la abolición del sanhedrín y del sumo sacerdocio, la reducción a la categoría de dediticii de todos los judíos que habían luchado contra Roma y se habían librado de la muerte o de la esclavitud[100]. La catástrofe militar de Palestina afectó en

[97] Jos, Bell 2, 18, 1-2-5.

[98] Jos, Bell 2, 18, 1.

[99] Jos, Bell 2, 18, 5.

[99a] Sobre la comunidad judía en Antioquía: S. KRAUS, Antioch JE 1, 632; J. KOLLWITZ, Antiochia am Orontes RAC 1, 462-463.

[99b] Jos, Bell 7, 3, 3.

[99c] Jos, Bell 7, 3, 4.

[100] MOMIGLIANO, oc CAH 10², 863-864; AVI-YONAH, Gesch 13.

cambio relativamente poco a los judíos de la diáspora. En Egipto Vespasiano hizo clausurar el año 73 el templo de Leontópolis para impedir que se transformase en un centro de acción política[101]. En Antioquía la población siria y helenística quiso aprovechar la derrota judía para lograr de Tito la expulsión de los judíos o al menos la abolición de sus privilegios. Tito en cambio los confirmó[102]. En Alejandría hubo parecidas peticiones de que se derogasen los privilegios judíos con idénticos resultados negativos[103].

Como medida de carácter general contra todos los judíos del Imperio, Vespasiano les impuso el año 70-71 el llamado fiscus Iudaicus, consistente en la obligación de pagar para el templo de Júpiter Capitonio la contribución de dos dracmas que anteriormente pagaban para el templo de Jerusalén[104]. La cuantía del gravamen no era muy grande [105] y probablemente sólo afectaba a los judíos varones, libres y esclavos circuncisos y practicantes[106]. Aunque su carácter discriminatorio quede tal vez paliado al encuadrar su instauración dentro de la tendencia general de Vespasiano a crear diversas arcas (fisci) con ingresos procedentes de distintas fuentes o regiones (fiscus Asiaticus, fiscus Alexandrinus, fiscus frumentarius, fiscus castrensis)[107], el hecho de que se exigiese a sólo los judíos practicantes, pudo dar lugar a frecuentes abusos y medidas vejatorias que se pusieron de manifiesto en tiempo de Domiciano. Por lo demás, ni Vespasiano ni Tito tomaron como consecuencia de su victoria ninguna otra medida que restringiese la libertad religiosa ni los privilegios de que gozaban los judíos de la diáspora[108].

Domiciano (81-96) tomó una serie de medidas contra los judíos. Dentro del régimen de delaciones características de su gobierno, obligó al pago del fiscus Iudaicus a todos los judíos de nacimiento, aunque no fuesen practicantes y tratasen de disimular su circuncisión, y a quienes sin profesar la religión judía en sentido estricto vivían según las normas judías[109].

---

[101] Jos, Bell 7, 10, 4.

[102] Jos, Bell 7, 5, 2.

[103] Jos, Ant 12, 3, 1.

[104] Jos, Bell 7, 6, 6, Dio 66, 7, 2. Sobre el fiscus Iudaicus: M. Rostowzew (= Rostovtzeff), Fiscus RE 6/2, 2.403-2.405; Juster, Les Juifs 2, 282-286.

[105] Sobre el valor y equivalencias de este gravamen: Hultsch, Didrachmon RE 5/1, 435.

[106] Juster, Les Juifs 2, 282-284.

[107] En este sentido A.H.M. Jones, Studies in Roman Government and Law (Oxford 1960) 110; Momigliano, oc CAH 10², 864. Insiste en el carácter de impuesto religioso discriminatorio: Juster, Les Juifs 2, 283 n 2.

[108] Momigliano, oc CAH 10² 864.

[109] Suet, Dom 12, 5. Sobre la distinción entre judíos y prosélitos por una parte y otras personas que practicaban la religión judía sin ser miembros formales de la comunidad: K.G. Kuhn-H. Stegemann, Proselyten RE Suppl 9, 1.249. 1.259-1.260.

Todo ello dio ocasión a actuaciones ocasionales vejatorias para los judíos[110] que duraron hasta el año 96 en que Nerva por medidas de alcance no bien conocido cortó las prácticas abusivas relacionadas con el fiscus Iudaicus sin suprimirlo[111]. A Domiciano se atribuye también la orden de búsqueda y captura de todos los descendientes de la familia de David por el posible peligro político que pudieran entrañar como cabecillas de una nueva rebelión y su puesta en libertad al comprobar que se trataba de labradores pobres, políticamente inofensivos[112]. Dion habla de medidas tomadas por Domiciano contra muchas personas «arrastradas a las costumbres judías» que hubieron de sufrir o la pena de muerte o la confiscación de sus bienes[113]. El mismo Dion señala que Nerva inmediatamente después de subir al trono prohibió las delaciones por impiedad (ἀσέβεια) y por judaizar (Ἰουδαϊκὸς βίος)[114], con lo que indirectamente afirma que esas acusaciones se dieron en tiempo de Domiciano. Entre estos «judaizantes» se ha visto generalmente a los cristianos[115], sobre todo teniendo en cuenta que Dion probablemente de forma intencionada no menciona jamás a los cristianos en lo que se conserva de su obra[116]. Todas estas medidas estuvieron probablemente relacionadas con el celo de Domiciano por el culto imperial, por su política de terror contra sus supuestos enemigos y por su necesidad de fondos[117]. Las fuentes judías dan la noticia de que el año 95 el senado romano deliberaba sobre la expulsión de todos los judíos del territorio del Imperio y que solamente se logró evitar la decisión por la intervención de rabi Gamaliel II que con algunos compañeros hizo un arriesgado viaje invernal a Roma para disuadir a la autoridad romana[118].

Ya se ha visto que Nerva en su breve principado (96-98) p.C. derogó las medidas antijudías de Domiciano. La situación se mantuvo estable

---

110 Suetonio por ejemplo narra que siendo muy joven tuvo ocasión de ver cómo se sometía a inspección corporal en presencia de numerosos testigos (frequentissimoque consilio) a un anciano de noventa años para averiguar si estaba circundado (SUET, Dom 12. 6).

111 El año 96 se acuñó una moneda con la leyenda Fisci Iudaici calumnia sublata (CAH Plates 5, 127B). Sobre la subsistencia del fiscus Iudaicus durante el siglo II: JUSTER, Les Juifs 2, 285.

112 EUS, HE 3, 19-20 citando a Hegesipo: Sobre este punto: SCHÜRER, Gesch[4] 1. 661.

113 DIO 67, 14, 2.

114 DIO 68, 1, 2.

115 Datos y bibliografía sobre este punto en K. GROSS, Domitianus RAC 3, 101-106; J. SPEIGEL, Des römische Staat und die Christen (Amsterdam 1970), 5-42.

116 F. MILLAR, A Study of Cassius Dio (Oxford 1964), 179.

117 Análisis de la política de Domiciano en M.P. CHARLESWORTH, The Flavian Dynasty, CAH 112, 22-32, 41-42.

STAUFFER, Christus und die Caesaren[4]. 160-189.

118 CHARLESWORTH, oc CAH 11[2] 42; W. BACHER, Gamaliel II JE 5, 560 con referencia a fuentes talmúdicas.

hasta que en los últimos años de Trajano, mientras el emperador estaba ocupado en la conquista de Mesopotamia se rebelaron en el año 115 los judíos de Cirene, Egipto y Chipre, y en 117 los de Mesopotamia en la retaguardia del emperador que se había adentrado en territorio parto[119]. La represión por parte romana fue muy dura pero afectó sólo a las regiones y grupos relacionados con las rebeliones.

El año 132 en tiempo de Adriano estalló en Palestina la revuelta general conocida con el nombre de Segunda Guerra Judía acaudillada por Barkokhba que polarizó el mesianismo político del pueblo[120]. La represión por Adriano, una vez sofocada militarmente la rebelión el año 135, fue muy dura. Además de la deportación general de judíos de Jerusalén, otras graves medidas tomadas para evitar en lo sucesivo la existencia de un núcleo judío políticamente peligroso en Palestina[121], intentó una solución radical del problema judío mediante varias medidas fundamentales: transformación de Jerusalén en Aelia Capitolina, prohibición a los judíos de entrar en la ciudad, desjudificación de la población de Palestina, prohibición bajo pena de muerte de la circuncisión dentro del marco de una política legislativa más amplia de represión del delito de castración[122], prohibición de la enseñanza de la ley judía, de la ordenación de rabinos y del proselitismo[123]. La aplicación sistemática y rigurosa de estas medidas radicales en todo el Imperio hubiera sido catastrófica para los judíos y posiblemente hubiera provocado en la diáspora conflictos políticos más numerosos y graves que los que trataba de solucionar. Por otra parte el mesianismo político que ya había recibido un duro golpe con el resultado de la Primera Guerra Judía, quedó definitivamente roto tras el fracaso de la Segunda. El tacto político romano supo valorar esta realidad, y en la práctica las medidas más graves no se aplicaron con rigor y se toleró a los judíos la práctica de sus antiguos privilegios[124].

---

[119] Dio 68, 23-33; Eus, HE 4, 2, 1-5. Exposición de conjunto en Schürer, Gesch[4] 1. 661-665. Contexto histórico de las rebeliones en R.P. Longden, The Wars of Trajan, CAH 11[2], 248-252.

[120] Dio 69, 12-14; Eus, HE 4, 6, 14. Exposición de conjunto en Schürer, Gesch[4] 1, 671-697; Abel, Hist 2, 85-96; Avi-Yonah, Gesch 14. Sobre el aspecto mesiánico-político de la rebelión: Staüfer, Christus und die Caesaren[4] 221-223.

[121] Sobre la situación de Palestina y del judaísmo palestinense tras la victoria romana: Avi-Yonah, Gesch 16-51.

[122] HA Hadr 14, 2. Sobre la rebelión judía: Schürer, Gesch[4] 1, 674-678 que relaciona la medida con la represión general de la castración por Adriano (Dig 48, 8, 4, 2). Sobre este último punto: Nr 18.

[123] S. Kraus, Hadrian JE 6, 135; Avi-Yonah, Gesch 14.

[124] Análisis de los factores políticos y de la progresiva vuelta al estado de cosas anterior a la guerra en Avi-Yonah, Gesch 33-38; 43-49.

Antonino Pío (138-161) en cuyo principado hubo tal vez un último levantamiento de los judíos palestinos[125], derogó expresamente la prohibición de la circuncisión, permitiendo únicamente que la realizaran los judíos en sus hijos y dejándola equiparada a la castración cuando la practicaban otros[126]. Las restantes medidas restrictivas fueron cesando progresivamente, más de hecho por vía administrativa que por expresa derogación[127].

6. Un problema histórico ampliamente discutido es el del momento en que la autoridad romana y en general la población del Imperio comenzó a distinguir el cristianismo del judaísmo, momento que evidentemente es posterior a aquél en que los cristianos tuvieron plena conciencia social de su desvinculación respecto al judaísmo, y de aquel otro en que los judíos dejaron de considerar a los cristianos como una secta judía más o menos heterodoxa. A los ojos de los romanos el cristianismo naciente fue indudablemente considerado como una secta judía. Inicialmente los primeros grupos cristianos de Palestina convivieron entre los judíos, observaron la ley judía, oraron en el templo de Jerusalén, ganaron entre los judíos sus primeros adeptos, y aunque las tensiones con determinados grupos, sobre todo saduceos y sectores extremos de los fariseos, surgieron pronto, la convivencia cristiano-judía se mantuvo durante bastante tiempo. El grupo cristiano de Jerusalén fue inicialmente considerado como una corriente dentro del judaísmo: los nosrim o nazarenos, llamados luego minim o herejes[128]. En la primitiva misión cristiana las sinagogas judías de la diáspora fueron el punto de apoyo inicial más importante para la predicación, y la extensión del judaísmo por todo el Imperio, proporcionó a los primeros misioneros cristianos una excelente red de difusión[129].

La ruptura se fue produciendo gradualmente como consecuencia de las crecientes tensiones surgidas al extenderse ya desde muy pronto en el campo de la misión cristiana el principio de no exigir a los convertidos no procedentes del judaísmo la obligación de someterse a las prescrip-

---

125 HA AntP 5, 4.

126 Dig 48, 8. 11 pr (MODEST. Reg 6).

127 AVI-YONAH, Gesch 43-51.

128 A.V. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten⁴ (Leipzig 1924) 1. 48-54; H.J. SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen 1949), 256-258; K. THIEME, Spaltung und Spannung vom Apostelkonzil bis zu Agobard von Lyon en Christen und Juden (Mainz-Göttingen, 1961) 39-40; AVI-YONAH, Gesch 140-142.

129 HARNACK, Mission⁴ 1. 5-23; P. WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum²⁻³ (Tübingen 1912), 209.

ciones de la ley judía, y al hacerse patente en el campo teológico la incompatibilidad del credo cristiano con el judaísmo ortodoxo. Un paso importante fue el concilio de Jerusalén del año 43 ó 44 en el que la comunidad cristiana decidió no exigir a los cristianos no procedentes del judaísmo la obligación de someterse a ley mosaica. Esta decisión propugnada por el ala helenista de los cristianos y aceptada por los cristianos de origen judío-palestino provocó en el judaísmo ortodoxo una reacción de hostilidad ante el grupo cristiano al que se consideró en adelante como corriente heterodoxa[130].

De hecho ya en la narración de la misión de San Pablo se reflejan con frecuencia los choques entre los misioneros cristianos con elementos judíos ortodoxos dirigentes de las comunidades judías de la diáspora[131]. La progresiva distancia quedó patente en el nombre de cristianos (χριστιανοί) dado por primera vez al grupo cristiano en Antioquía entre los años 40 al 45[132], aunque sea muy problemática la interpretación de este nombre como designación oficial por parte de la autoridad romana plenamente consciente de la diversidad del grupo cristiano respecto a los judíos, apuntando una calificación de grupo político en la misma designación[133].

Un factor decisivo en la ruptura fue la Primera Guerra Judía (66-79). La comunidad cristiana huyó de Jerusalén antes de la plena ruptura de hostilidades[134] y su actitud fue interpretada por los judíos como una falta de solidaridad con el pueblo[135]. Por parte judía la ruptura quedó definitivamente confirmada al incluirse en los últimos años del siglo I una maldición contra los minim en el shemone Esre, la oración oficial de los judíos ortodoxos[136].

---

[130] Sobre todo este proceso: SCHOEPS, Theologie 258-262, THIEME, Spaltung 40-44.

[131] Act 13,50 (Antioquía de Pisidia); 14, 19 (Listra); 17, 5 (Tesalónica); 18, 12 (Corinto).

[132] Act 11. 26.

[133] Exposición y fundamentación de esta interpretación en E. PETERSON, Christianus ST 121 (1946) = Miscellanea Mercati 1, 355-370. Crítica matizada en E. BIKERMANN, Les herodiens RBibl 47 (1938), 193-196; B. LIFSHITZ, L'origine du nom des chretiens, VigChr 16 (1962), 65-70; H. KARPP, Christennamen RAC 2, 1131-1132.

[134] EUS, HE 3, 5, 4. Interpretación y valoración del hecho y sus consecuencias en J. ZEILLER, L'Eglise primitive en Histoire de l'Eglise de A. FLICHE-V. MARTIN 1 (París 1934), 242-243; SCHOEPS, Theologie, 264-269.

[135] SCHOEPS, Theologie 284; AVI-YONAH, Gesch 140. S.G.P. BRANDON, The Fall of Jerusalem and the Christian Church (London 1951), 167-180 estima que la huída de la comunidad cristiana en bloque a Pella no es un hecho histórico; que sólo hubo pequeños grupos que huyeron, sobre todo a Egipto, y que la comunidad cristiana de Jerusalén en su mayoría hizo causa común con los demás judíos contra los romanos. No cabe aquí una discusión de la tesis de la obra de Brandon cuya segunda edición (London, 1957) no me ha sido accesible.

[136] SCHOEPS, Theologie 284-285; THIEME, Spaltung 48; AVI-YONAH, Gesch 140-142.

La Segunda Guerra Judía (132-135 p.C) dio lugar a que la ruptura se hiciese definitiva. Durante la rebelión parece que se dieron en Jerusalén graves tensiones entre judíos y cristianos[137]. Tras la victoria romana las duras medidas represivas de Adriano acabaron definitivamente con la comunidad judío-cristiana de Jerusalén, donde desde entonces apareció una nueva comunidad cristiana con su primer obispo de origen no judío[138].

A pesar de la ruptura, en la diáspora se siguieron dando contactos a veces estrechos y no siempre polémicos ni hostiles entre cristianos y judíos de orientación liberal, que aunque básicamente fieles al judaísmo no se sentían vinculados a la ortodoxia rabínica. Tal es el caso reflejado con un amplio revestimiento literario en el Diálogo de Justino con el judío Trifón[139]. Además las tensiones entre cristianos y judíos, incluso en fases muy avanzadas de la ruptura, implicaban una fuerte carga teológica y no resultaban plenamente perceptibles para el no iniciado. La inmensa mayoría de la población y, probablemente, la autoridad romana, al menos en muchos casos, debió de seguir viendo en los cristianos durante mucho tiempo una secta judía; y al encontrarse ante tensiones perfectamente perceptibles entre cristianos y judíos, las interpretó como conflictos teológicos entre diversos grupos judíos[140]. Es por ejemplo significativo que un historiador como Dion hable en pleno siglo III de judaísmo y de costumbres judaicas probablemente para referirse al cristianismo y su práctica[141]. En la misma línea varias fuentes judías narran las tribulaciones de rabí Elieser ben Hircanos en tiempo probablemente de Trajano, al ser detenido y procesado por la autoridad romana que lo tomó por cristiano[142]. Por otro lado, en cambio, en muchas comunidades cristianas se desarrolló desde muy pronto un creciente antijudaísmo de raíz teológica influido por las fuertes tensiones existentes sobre todo en Palestina, que se deja sentir ya en la incipiente literatura cristiana[143]. En ambientes como el de

---

[137] JUST Ap 1, 31, 6. Sobre este punto: SCHOEPS, Theologie 288-289; AVI-YONAH, Gesch 142-145 con refereneia a fuentes judías.

[138] EUS, HE 4, 6, 4. Sobre este punto: SCHOEPS, Theologie 287-289.

[139] El núcleo histórico del Diálogo ha de situarse en Efeso no mucho después del año 135. Trifón fue un judío de formación helenística, desconocedor del hebreo, desligado de la ortodoxia palestinense (L.W. BARNARD, Justin Martyr [Cambridge 1966] 23-24; 39-40).

[140] Un caso típico es la reacción del procónsul Galión en Efeso ante las acusaciones de los judíos contra Pablo (Act 18. 15) Comentario en A.N. SHERWIN-WHITE, Roman Society and Roman Law in the New Testament (Oxford 1964), 94-104.

[141] DIO 67, 14, 2; 68, 1, 2 con referencia a las ya tratadas medidas de Domiciano. La confusión en este caso es tal vez intencionada: MILLAR, A Study of Cassius Dio 179.

[142] Análisis del caso con detenido estudio de sus fuentes en R. FREUDENBERGER, Die delatio nominis causa gegen Rabbi ben Hyrkanos RIDA 15 (1968), 11-19.

[143] J. LEIPOLT, Antisemitismus RAC 1, 474-475; C. SCHNEIDER, Geistesgeschichte des antiken Christentums (München 1954) 1, 586-588.

Asia Menor en pleno siglo II donde las comunidades cristianas eran ya fuertes y existían notables tensiones con la población pagana mayoritaria, los judíos estuvieron probablemente interesados en distanciarse ostensiblemente de los cristianos. Por ejemplo, en el caso de la represión popular de los cristianos de Esmirna en tiempo de Antonino Pío o de Marco Aurelio el cristiano que narra los hechos destaca la intervención anticristiana de los judíos[144]; y Justino enuncia en términos generales las constantes manifestaciones de hostilidad de los judíos contra los cristianos siempre que se les presenta ocasión[145]. Todo ello es indicio de que no puede establecerse una fecha fija a partir de la cual la población del Imperio y la autoridad romana distinguiesen claramente a los cristianos de los judíos[146], y de que debieron existir en este punto notables diferencias entre diversas zonas geográficas y sectores de población.

7. La serie de datos recogidos en este artículo, que no tiene la menor pretensión de exhaustividad, permiten una visión de conjunto del problema planteado por la diáspora judía a la autoridad romana. Una trasposición en bloque de las observaciones logradas al problema cristiano sería una aberración metodológica, dadas las profundas diferencias de ambos problemas. El estatuto jurídico de los judíos de la diáspora como miembros de un pueblo, tuvo un origen histórico concreto y una base jurídica propia, absolutamente inexistentes en el caso cristiano. Lo mismo ocurre con la serie de graves perturbaciones políticas promovidas por los judíos tanto en Palestina como en determinadas zonas de la diáspora, que carecen en absoluto de paralelo en el caso cristiano. Sin embargo, hay semejanzas y puntos de contacto entre los fenómenos judío y cristiano desde los puntos de vista social y político que justifican el recurso a ciertos aspectos de la actitud romana ante el judaísmo de la diáspora como orientación para explicar algunas particularidades de la actitud ante el cristianismo.

En los comienzos de la difusión del cristianismo el hecho de no ser distinguido de las comunidades judías que le sirvieron de base de lanzamiento, le permitió disfrutar ante la autoridad romana del estatuto de excepción de que gozaban los judíos. Por otra parte esa indistinción inicial tuvo un aspecto negativo al acarrear sobre el cristianismo la odiosidad

[144] MartPolyc 13, 1; 17, 2; 18, 1.

[145] JUST, Ap 1, 31, 5-6; Tryph 16, 4; 96, 2; 122, 2.

[146] Se ha discutido mucho el momento en que la autoridad romana distinguió a los cristianos como un grupo diferente del de los judíos desde el punto de vista político. Por ejemplo HERRMANN, Chrestos 7-20 lo data ya en tiempo de Tiberio; F. CUMONT, La lettre de Claude aux Alexandrins et les Actes des Apôtres RHR 91 (1925), 4-5 en tiempo de Claudio; LIFSHITZ, oc VigChr 16 (1962), 66 durante la Primera Guerra Judía, etc.

existente frente a los judíos en amplios sectores de la población, y al hacer que pasasen a los cristianos varias de las características adversas que el antisemitismo atribuía a los judíos[147].

Desde otro punto de vista llama la atención en la actitud de la autoridad romana frente al judaísmo la preponderancia de factores y móviles políticos sobre los que cabría llamar de principio. En esa actitud se observa una hábil elasticidad no reductible a razones de lógica teórica y plenamente explicable por razones políticas. Por ejemplo para una cuestión tan delicada como el culto imperial se encontró sin dificultad una solución de compromiso, rota sólo por personas como Calígula que no destacaron por su tacto político. Los conflictos romanos en Palestina tuvieron una repercusión relativamente pequeña, con frecuencia insignificante, sobre los judíos de la diáspora, miembros del mismo pueblo rebelde. Diversas medidas graves como las deportaciones de los judíos de Roma, aunque a veces revistieron formas solemnes, tuvieron una motivación ocasional, duraron poco tiempo en su aplicación de hecho y no afectaron a los judíos del resto del Imperio. En los conflictos surgidos entre los judíos y la población de diversas ciudades la actitud de las correspondientes autoridades romanas varió notablemente en función del equilibrio de fuerzas y de las conveniencias políticas del momento.

Toda esta serie de hechos es importante para interpretar la actitud de Roma frente al cristianismo durante el Principado. Aun dentro de la gran diversidad existente entre judaísmo y cristianismo, al estudiar la actitud romana ante los cristianos hay que tener en cuenta los factores políticos en juego en cada caso y la probabilidad de que para solucionarlo se diese primacía a los intereses políticos sobre otros principios de carácter más teórico[148].

---

[147] Tal es el caso de la impiedad. En otras imputaciones como las uniones edipeas y los festines tiésticos puede tratarse tal vez de coincidencia (J. Leipoldt, Antisemitismus RAC 1, 474). En todo caso hubo en la base de estas imputaciones un factor sociológico común.

[148] Durante la redacción de este trabajo no me ha sido posible utilizar la excelente reelaboración inglesa de la obra de Schürer revisada y puesta al día por G. Vermes y F. Millar: E. SCHÜRER, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (Edinburgh 1973).



3. Actitud del cristianismo ante el Imperio romano

Publicado en: J. Paricio (ed.), Poder político y derecho en la Roma clásica (Madrid 1996) 139-190



Actitud del cristianismo ante el Imperio romano

Sumario: 1. Introducción. 2. El ambiente. 3. Actitud de Jesús. 4. El principio de sumisión de San Pablo (Rom 13, 1-17). 5. Progresiva puntualización del principio de sumisión. 6. Puntos de conflicto. 7. La oración cristiana por el emperador y por el Imperio. 8. La función del Imperio Romano en la teología de la historia.

1. Introducción

Al tratar un tema del alcance y amplitud de este trabajo hay que hacer una serie de observaciones previas. En primer lugar una delimitación cronológica, que en nuestro caso viene dada por el marco en que se encuadra este curso: la época del Principado. Con ello nuestro tema queda automáticamente limitado a la época preconstantiniana. Queda, por tanto, excluida la serie de importantísimas nuevas cuestiones referentes a la reacción (o reacciones) dentro del cristianismo a partir del momento en que se produjo una colaboración con el poder político romano.

En segundo lugar hay que señalar que más bien que de una actitud cristiana única (o al menos sustancialmente uniforme) frente al poder público, en la época que tratamos habría que hablar de diversas actitudes de distintos grupos cristianos, ya que en los tres primeros siglos no existió una separación semejante a la que ahora existe, entre Iglesia oficial con dogmas y principios de actuación bien definidos frente a grupos minoritarios disidentes más o menos marginados[1]. Al hablar de cristianismo tomo el término en sentido histórico (no dogmático) y englobo en él los diversos grupos que centraban su fe en Jesucristo, sin excluir los que más tarde (y algunos ya entonces) fueron considerados como heterodoxos.

Hay que tener muy en cuenta en tercer lugar la fragmentariedad y la importancia de la casualidad en la conservación de las fuentes de conocimiento que poseemos sobre los grupos cristianos de los tres primeros siglos. Sabemos que hubo importantes grupos cristianos en ámbitos culturales distintos del helenístico, y otros situados además fuera de las

---

[1] W. BAUER, Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum² (Tübingen 1964), 171-176.

fronteras del Imperio. De algunos de esos grupos apenas se conserva ninguna fuente escrita de nuestra época (caso del potente cristianismo de lengua siríaca) o muy pocas (caso por ejemplo de los cristianos de habla copta). Con ello tenemos muy poca información directa de lo que pensaban esos grupos que vivían fuera del Imperio Romano o en zonas fronterizas no plenamente helenizadas ni romanizadas. Por otro lado, dentro del campo de los cristianos que se expresaban en griego (o a partir de la segunda mitad del siglo II también en latín), hay que tener en cuenta el fenómeno de selección que se produce inevitablemente en la transmisión de escritos: independientemente de normas expresas que protejan la ortodoxia y combatan la herejía, ocurre que aun sin intención directa se copian sobre todo escritos de autores o grupos considerados ortodoxos, y se copian menos o se dejan de copiar escritos que se consideraron heterodoxos (aunque originariamente no lo fueran) o poco interesantes (aunque lo fueran en la época en que se escribieron)[2]. Por ello carecemos de información directa suficiente de orientaciones como el milenarismo o el montanismo.

Finalmente, hay que tener en cuenta que en muchos casos nuestro conocimiento depende de hallazgos casuales. Por ejemplo el descubrimiento a partir de 1945-1946 de numerosos escritos coptos en Nag Hammadi permite conocer el comportamiento del grupo gnóstico que los escribió, con mucha mayor precisión que el de otros grupos de su misma época probablemente más importantes[3]. De todas estas consideraciones se deduce que es imposible valorar con exactitud la importancia de las actitudes políticas reflejadas en escritos cristianos de la época, ya que tampoco es posible cuantificar y cualificar el número aproximado de personas que pensaban como aparece en cada escrito. Por otro lado, es altamente probable que la mayoría de los cristianos carecía de actitud política refleja y se limitaba a reaccionar según las circunstancias.

2. El ambiente

La actitud ante el Imperio Romano en los ambientes en que se desarrolló el cristianismo fue muy variada, y dado el estado actual de las fuentes de información no puede ser conocida con exactitud.

En Palestina los primeros contactos con Roma a partir del año 164 o 163 aC fueron amistosos: Roma era el poderoso enemigo de los reyes se-

---

[2] W. SPEYER, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden Juden und Christen (Stuttgart 1981), 7-42.

[3] E. PAGELS, The Gnostic Gospels (Harmondsworth 1985), 13-32.

léucidas que dominaban opresivamente a los judíos (2 Macc 11. 34-38; I Macc 8. 1-32) y por tanto la actitud fue positiva[4]. Esta actitud fue cambiando a partir del momento en que los judíos progresivamente liberados de los seléucidas quedaron incluidos en la zona de influencia romana (140-63 aC) hasta quedar plenamente sometidos a Roma con diversos regímenes políticos: reino vasallo, territorio desmembrado en principados (etnarquía, tetrarquías), territorio integrado en la provincia romana de Siria, provincia directamente dependiente de Roma. Gran parte de la población sobrellevó mal la dominación romana, y los conflictos fueron muy frecuentes. Tanto en Palestina como en la diáspora las actitudes fueron muy variadas. Hubo judíos colaboracionistas decididos como Tiberio Julio Alejandro, que llegó a ser procurator de Judea y praefectus Aegypti (66-69), donde dirigió la sangrienta represión de la sublevación de la diáspora judía (Jos, Bell 2, 490-498) y actuó luego como eficaz consejero de Tito en la conquista de Jerusalén (70 pC)[5], o como Flavio Josefo, que después de haber participado activamente en la rebelión judía del año 66 se entregó a los romanos y en sus escritos presentó a Roma como instrumento invencible de la providencia divina (Bell 3, 354; 5, 368) y alabó la moderación y la justicia de la dominación romana (Bell 5, 405-6)[6]. En el extremo opuesto estuvieron los grupos nacionalistas constantemente dispuestos a la insurrección armada. En medio había grupos religiosos de pensamiento apocalíptico que veían en los romanos la personificación histórica de poderes trascendentes enemigos de Israel; había rabinos moderados que buscaban vías para evitar choques, o que consideraban la dominación romana como un castigo de Yavé por las infidelidades del pueblo, y ponían su esperanza en el futuro; había sectores del pueblo que padecían las consecuencias de la dominación; había minorías que se beneficiaban de la colaboración, y probablemente una gran mayoría paciente y pasiva sin ideas reflejas definidas[7].

---

[4] E. SCHÜRER-G. VERMES-F. MILLAR, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (Edinhurgh 1973-1987), 1, 125-242; D. PIATELLI, «Ricerche in torno alle relazioni politiche tra Roma e l' ἐθνος των Ιουδαιων tra 161 aC al 4 pC»: BIDR 74 (1971) 228-336; G. STEMBERGER, Die römische Herrschaft im Urteil der Juden (Darmstadt 1983) 5-17; M. HADAS-LEBEL. Jérusalem contre Rome (Paris 1990), 19-31.

[5] SCHÜRER [n 4] 1, 456-458.

[6] L.F. FELDMAN, «Flavius Josephus Revisited»: ANRW 2/21/2, 779-787.

[7] SCHÜRER [n 4] 1, 243-523; 2, 381-414; 55-605; H. GUEVARA, Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús (Madrid 1985), 27-109, 161-178; J. LE MOYNE, Les Saducéens (Paris 1972) 344-350; 387-399; STEMBERGER [n 4] 106-109; S.G.F. BRANDON, Jesus and the Zealots (Manchester, 1967), 65-145; HADAS-LEBEL [n 4] 31-121; 245-275; 407-442; S. APPLEBAUM, «Economic Life in Palestina», en: S. SAFRAI-M. STERN (ed), The Jewish People in the First Century 2[2] (Assen-Maastricht 1987), 631-638; 656-667; 691-699; M. STERN; «Aspects of Jewish Society: the Priesthood and other Classes» en: SAFRAI-STERN 2[2], 561-630.

No se conoce bien la actitud interna frente a Roma de la población de regiones no incorporadas al Imperio Romano y en las que el cristianismo tuvo alguna difusión los tres primeros siglos. En las diversas zonas del Imperio a las que llegó pronto el cristianismo, las actitudes ante Roma fueron muy variadas: desde la aceptación positiva y decidida (por convicción, interés, etc.), bien conocida y extendida entre los muchos beneficiarios de la pax Romana y sus grandes ventajas, hasta la hostilidad (posiblemente menos conocida de lo que correspondería a su realidad) vigente entre quienes padecían muchas de las medidas en que se apoyaba el régimen romano[8].

3. Actitud de Jesús

Naturalmente, para conocer la actitud del cristianismo primitivo ante el Imperio Romano sería en principio muy importante el conocimiento de la actitud de Jesús. Sin embargo, la información que nos proporcionan las fuentes de conocimiento de que disponemos es escasa y difícil de interpretar desde el punto de vista histórico.

Las más importantes de esas fuentes son los cuatro Evangelios canónicos, sobre todo los tres sinópticos. Su fecha probable de composición (Mc: 70; Mt: 75; Lc: 80; Jn: 90-100) implica una distancia de al menos 40 años respecto a los hechos narrados, y en esos años habían pasado muchas cosas. Los cristianos (tanto los redactores como los destinatarios) estaban convencidos de que Jesús era el Hijo de Dios y lógicamente interpretaban y presentaban los hechos y dichos de Jesús desde ese punto de vista. Aunque en el intervalo de 40 años había existido una tradición oral sólida a la que hay que atribuir una firmeza mucho mayor que la que tiene en nuestra civilización, lo transmitido de palabra se atiene a leyes propias y se transforma incesantemente de acuerdo con los problemas e intereses de las comunidades en que se transmite. Probablemente antes de la redacción de los Evangelios hubo ya documentos escritos que recogían parcialmente y para fines prácticos determinados sectores de la tradición (dichos de Jesús, sucesos de sus últimos días, etc.): de ellos unos fueron utilizados por los redactores de los Evangelios y otros se han perdido. Además la comunidad cristiana primitiva creadora de la tradición oral sobre Jesús hablaba en arameo y los Evangelios se han transmitido en griego, con todo lo que lleva consigo una traducción, sobre todo tratándose de lenguas de tan diferente estructura. Finalmente, la finalidad

---

[8] K. WENGST, Pax Romana: Anspruch und Wirklichkeit (München 1986).

de quienes redactaron los Evangelios no fue escribir la biografía de Jesús con criterio histórico a lo actual, sino presentar lo más destacado de la actividad salvífica de Jesucristo. Consecuencia de los hechos señalados es que los Evangelios no permiten hacerse cargo exactamente y con detalle de la actitud personal de Jesús ante los acontecimientos e instituciones políticas, tema que caía fuera de su campo de interés[9].

Durante mucho tiempo los intentos de reconstruir la biografía de Jesús se han centrado en el problema histórico-teológico, y con frecuencia se ha presentado a Jesús como una persona asépticamente desligada de los problemas políticos de su tiempo. Aunque la actividad de Jesús fue de carácter esencialmente religioso y se centró en el anuncio del Reino de Dios que irrumpía ya sobre la tierra, es poco probable su total desinterés por el problema político candente en su tiempo en Palestina: probablemente antes de iniciar su corta actividad pública había vivido en Nazaret, una aldea de Galilea situada a unos 6 kilómetros de Séforis (Sepphoris), donde los romanos ahogaron en sangre un movimiento de rebelión el año 4 aC, poco antes o después del nacimiento de Jesús (Jos, Bell 2, 68). En su anuncio del Reino de Dios mostró Jesús una fuerte sensibilidad por los pobres y oprimidos[10]. En su entorno hubo probablemente alguna persona relacionada con la oposición política[11]. En toda su actuación pública estuvo en contacto directo con el pueblo y no recluido en un ambiente aislado. Es, por tanto, probable que de hecho se manifestase sobre temas al menos indirectamente relacionados con lo político con más frecuencia y más claridad de lo que aparece en los Evangelios. Por otro lado, el marcado carácter escatológico de la predicación de Jesús insistiendo en la necesidad de prepararse religiosa y moralmente para acontecimientos próximos que acabarían con el orden establecido, llevaba necesariamente a dejar casi de lado la crítica (y más el intento de reforma) de ese orden considerado como pasajero[12].

Desde otro punto de vista, y sobre todo en la segunda mitad de este siglo, se han intentado diversas construcciones históricas, basadas en escasos datos transmitidos por los Evangelios. La construcción histórica resultante parte del hecho cierto de que en los Sinópticos hay una tendencia apologética a atenuar los conflictos de Jesús con la au-

---

[9] G. BORNKAMM-W. WERBECK, Evangelien: RGG[3] 2, 753-769; H. LEROY, Jesus[3] (Darmstadt 1989), 1-48; C. PERROT, Jésus et l'histoire (Paris 1979), 21-80.

[10] E. BAMMEL, πτῶχος: TWNT 6, 902-908.

[11] O. CULLMANN, Der Staat im Neuen Testament (Tübingen 1956) 7-28; IDEM, Jésus et les revoluitonnaires de son temps (Neuchâtel, 1973), 15-25; P. WINTER, On the Trial of Jesus (Berlin 1961), 138-146.

[12] G. VERMES, Jesus the Jew (London 1976) 19-99; PERROT [n 9] 171-200; LEROY [n 9] 70-87; CULLMANN. Jesús [n 11] 47-69.

toridad romana, y presenta a Jesús como caudillo de un movimiento activo de resistencia de carácter político-social-religioso[13]. Para ello tiene que combinar excesivamente elementos hipotéticos, lo que le resta solidez.

Las referencias a la vida de Jesús procedentes de fuentes distintas de los Evangelios canónicos aportan muy poco a nuestro tema. Los llamados Evangelios Apócrifos o se basan sustancialmente en los Sinópticos (ej., Ev Hebr) o los posteriores están cada vez más cargados de elementos legendarios o de marcada orientación doctrinal[14]. San Pablo, que escribió sus principales cartas 15 ó 20 años antes de que se redactara definitivamente el Evangelio de Marcos, conocía bien la tradición oral primitiva sobre hechos y dichos de Jesús, pero se interesaba poco por sus datos biográficos, según propia confesión[15]. El llamado testimonium Flavianum, pasaje que aparece en las Antigüedades Judías de Flavio Josefo terminadas poco antes del año 95, es probablemente interpolación cristiana y no toca nuestro tema[16]. El amplio y ampuloso fragmento sobre Jesús que ha aparecido en una versión paleoeslava de la Guerra Judía del mismo Flavio Josefo publicada entre los años 75 y 79 es también interpolación cristiana tardía[17]. El supuesto informe de Pilato al emperador Tiberio sobre Jesús y su ejecución, mencionado a mediados del siglo II por Justino (Ap 1, 48, 3; 1, 55, 9) y a finales del mismo siglo II por Tertuliano (Ap 21, 24), recoge la leyenda cristiana que nació muy pronto y que tendió a salvar o a disculpar en lo posible la actuación de Pilato. El mismo carácter tienen los Acta Pilati redactados en el siglo V con materiales probablemente más antiguos[18].

En consecuencia, para el objeto de este trabajo únicamente puede resultar de interés mencionar los escasos pasajes de contenido político de los Evangelios, teniendo en cuenta que al irse extingiendo progresivamente otras tradiciones no recogidas en ellos, fueron casi la única fuente de información de los antiguos cristianos sobre la actividad de Jesús. Entre esos pasajes hay que señalar los siguientes:

---

[13] R. EISLER, Ιησουσ Βασιλευσ ου βασιλευσας (Heidelberg 1929-1931); BRANDON, Zealots [n 7], 283-385.

[14] W. SCHNEEMELCHER, «Einleitung»: NTApkr I[6], 65-75.

[15] 2Cor 5, 16. K.H. SCHELKLE, Paulus (Darmastadt 1988), 162-165.

[16] Jos, Ant 18, 63-64. W. BIENERT, «Das Zeugnis des Josephus»: NTApkr I[6], 387-389; FELDMAN [n 6] ANRW 2/21/2, 822-835.

[17] Texto traducido en: A. BERENDTS. Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen De bello Iudaico des Josephus: TU 29/4 (1906) 8-10. Sobre la probable falta de autenticidad: FELDMAN [n 6] ANRW 2/21/2, 772-773.

[18] F. F. SCHEIDWEILER, «Nikodemusevangelien, Pilatusakten und Höllenfahrt Christi»: NTApkr I[6], 395 399.

—Mt 4, 8-10; Lc 4, 5-9: Tercera tentación en el desierto en la que el demonio le ofrece todos los reinos de la Tierra a cambio de adoración (con una posible referencia al carácter satánico del poder político?)[19].
—Lc 13, 31-33: Ante el anuncio de que Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, trata de prenderle para matarle, Jesús le califica de «el zorro ése» y manda decirle que él continuará su actividad a pesar de todo[20].
—Lc 13, 1-5; Jo 7, 9: Comentario evasivo de Jesús ante la noticia de una matanza de galileos (¿en el Templo?) por orden de Pilato, y de otra desgracia tal vez también relacionada con la resistencia antirromana en Jerusalén (18 personas aplastadas al venirse abajo la torre en Siloam)[21].
—Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17; Lc 20, 20-26: Respuesta de Jesús a la pregunta sobre la licitud y obligatoriedad de pagar el tributo a los romanos, donde aparece un reconocimiento de hecho de la situación política establecida, contrapesado por una tajante delimitación de competencias[22].
—Mt 8, 28-34; Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39: Episodio del endemoniado de Gadara (Gerasa) en la que se ha visto una dura alusión a los romanos: el demonio particularmente duro se llamaba Legión (en latín), fue enviado por Jesús a una piara de cerdos (animal impuro), a los que el demonio Legión llevó a la muerte[23].
—Lc 22, 35-38: Palabras de Jesús situadas en la última fase de su vida en las que recomienda ir armados en atención a las duras circunstancias que se avecinan[24].
—Mt 21, 1-17, Mc 11, 1-19; Lc 19, 29-40; Jo 12, 12-19: Entrada triunfal de Jesús en Jerusalén[25].
—Mt 21, 12-13; Mc 11, 15-17; Lc 19, 45-46; Jo 2, 13-17: Expulsión de los mercaderes del Templo[26].

---

[19] Sobre este pasaje: G. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas (Gütersloh-Würzburg 1984-1992) 1³, 98-102.

[20] Sobre el pasaje: SCHNEIDER [n 19] 2², 308. Sobre el sentido peyorativo de la palabra zorro: W. RICHTER, «Fuchs»: KP 2, 623-624; (H.L. STRACK)-P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midarsch 29 (München 1989), 200-201.

[21] Sobre este punto: SCHNEIDER [n 19] 2², 296-298; J. BLINZLER, «Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus»: NovTest 2 (1958), 24-49.

[22] Sobre el tema: E. STAUFFER, Christus und die Caesaren⁷ (München-Hamburg 1966), 102.125.

[23] Sobre el epidosio de Gerasa: W. SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus (Gütersloh-Würzburg 1979-1986), 1, 264-282.

[24] Sobre este pasaje: SCHNEIDER [n 9] 2², 254-256.

[25] Sobre la entrada ea Jerusalén: SCHMITHALS [n 23] 2², 480-490.

[26] Sobre la expulsión de los mercaderes: SCHMITHALS [n 23] 2², 490-497.

—Mt 26, 47-27, 66; Mc 14, 43-15, 47; Lc 22, 47-23, 56; Jo 18, 2-19, 42: Proceso de Jesús: condena a muerte formalmente por la autoridad romana basada en delito político, con clara tendencia en la narración a cargar la culpabilidad moral sobre la autoridad religiosa judía apoyada por el pueblo[27].

4. El principio de sumisión en San Pablo (Rom 13, 1-7)[28]

a) El texto

El texto cristiano más antiguo en que se aborda el tema de la actitud de los cristianos ante el poder público, se halla en el capítulo 13 de la Carta de Pablo a los Romanos (= Rom), recogida en el Nuevo Testamento, escrita en Corinto hacia el año 56[29], por tanto al menos unos quince años antes de la redacción de los pasajes evangélicos que hemos visto anteriormente. Reproduzco a continuación el texto del pasaje en cuestión con una traducción que busca la máxima fidelidad literal aun a costa de su calidad literaria. En ella pongo entre paréntesis las palabras castellanas necesarias para entender el texto original afectado por la concisión a veces violenta del autor.

PAUL, Rom 13, 1-7

(1) Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. (2) ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. (3) οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· (4) θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ

---

[27] Sobre las narraciones de la pasión y su valor histórico: J. BLINZLER, Der Prozess Jesu[2] (Regensburg 1955); WINTER [n 11] 136-138; M. DIBELIUS, «Das historische Problem der Passionsgeschichte»: ZNW 30 (1931) 193-201; R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition[9] (Göttingen 1970), 282-308; E. LOHSE, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu (Gütersloh 1969), 12-23; M. LIMBECK, Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern (Darmstadt, 1981), 2-16.

[28] Sobre este pasaje en general: M. DIBELIUS, «Rom und die Christen im ersten Jahrhundert», en: R. KLEIN (ed.), Das frühe Christentum im römischen Staat (Darmstadt 1971), 51-54; U. WILCKENS, Der Brief an die Romer (Zurich-Neukirchen 1982), 3, 30-66; A. STROBEL, «Zum Verständnis von Röm 13»: ZNW 47 (1956), 67-93.

[29] E. LOHSE, die Entstehung des Neuen Testaments[3] (Stuttgart 1979), 48, SCHELKLE [n 15] 124.

τὸ κακὸν πράσσοντι. (5) διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. (6) διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. (7) ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν.

(1) Todo el mundo esté sometido a los poderes superiores, porque no hay poder sino (el establecido) por Dios: los que existen están establecidos por Dios. (2) De forma que el que se opone al poder, se ha opuesto a la disposición de Dios y los que se han opuesto, atraerán sobre sí mismos (la) condena. (3) Porque los que mandan no son de temer para (el que realiza) el bien, sino para (los que realizan) el mal.

¿Quieres no tener que temer al poder? Haz el bien y obtendrás alabanza de él (= el poder). (4) Porque es para ti ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, porque no en vano lleva la espada, porque es ministro de Dios, ejecutor de su ira para quien hace el mal. (5) Por ello, es necesario someterse no sólo por (temor a) la ira, sino también por convicción. (6) Por esto, pues, pagad los tributos. (Quienes los recaudan) son oficiales de Dios que se ocupan de ello. (7) Pagad a todos lo que debáis: a quien (debáis) el impuesto, el impuesto; a quien (debáis) los arbitrios, los arbitrios; a quien (debáis) temor, temor; a quien (debáis) honor, honor.

Desde el punto de vista textual las numerosas variantes son de puro detalle gramatical y no afectan al contenido[30]. Solamente hay dos que conviene señalar: En v 1, en la afirmación de que no hay autoridad sino la establecida por Dios (ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι), algunos importantes manuscritos tienen απο en lugar de ὑπὸ, que indicaría más bien la procedencia que el sujeto agente, aunque en absoluto en algunas ocasiones se utiliza también para indicar el sujeto agente en la construcción pasiva[31]. En v 4 es importante señalar que en algunos manuscritos se altera el orden de las palabras ἔκδικος εἰς ὀργὴν por εἰς ὀργήν ἔκδικος, con lo que en lugar de «ministro de Dios, ejecutor para quien hace el mal» habría que traducir «ministro de Dios para (su) ira, ejecutor para quien hace el mal».

b) Circunstancias y contexto

Pablo era aproximadamente coetáneo o algo más joven que Jesús. Era judío procedente de la floreciente comunidad judía de la próspera ciudad helenística de Tarso en la ya entonces provincia romana de Cili-

[30] NESTLE-ALAND, Novum Testamentum graece[21] (Stuttgart 1979), 432.
[31] A. KALEGI, Kurzgefasste griechische Grammatik (Zürich-Heidlsheim 1988), § 163,2 (p. 134).

cia, en el SE de Asia Menor[32]. Por nacimiento gozaba y se preciaba de la ciudadanía romana (Act 21, 39; 22, 31), lo que no le impedía preciarse también de su origen judío y de su estricta observancia farisea anterior a su conversión (2 Cor 11, 22; Phil 3, 4-5; Gal 1, 14; Act 23, 6)[33]. Esta se produjo hacia el año 34, aproximadamente cuatro años más tarde de la ejecución de Jesús. Rom fue escrita probablemente en Corinto hacia el año 56. Durante los veinte años que mediaron entre la conversión y Rom, hubo una larga estancia de Pablo en Palestina oriental (34-37) y actividades misioneras llenas de conflictos en Siria, Chipre, Asia Menor, Tracia, Macedonia y Grecia[34].

Pablo, contrariamente a su costumbre, se dirigía en Rom a una comunidad cristiana que él no había fundado, y lo hizo para entrar en contacto con ella y preparar un viaje a Roma que tenía proyectado para iniciar desde allí la evangelización de Occidente (Rom 15, 14-33). La carta dictada por Pablo a un amanuense llamado Tertius, que une sus saludos a los de Pablo al fin de la carta (Rom 16, 22), es de carácter doctrinal y de notable extensión tratándose de un documento epistolar (32 páginas en la edición de Nestle-Aland, es decir aproximadamente la mitad del Evangelio de Marcos)[35].

El contenido de Rom es densamente teológico y su tema central es el problema de la justificación (Rom 1-11). Esa parte doctrinal, que constituye el bloque fundamental de la carta, termina con una doxología (Rom 11, 36) que la separa de un apéndice parenético mucho más breve (Rom 12, 1-15, 13). La carta termina con el anuncio del proyecto de Pablo de viajar a España (Rom 15, 14-33), una larga serie de saludos (Rom 16, 1-23) y una nueva doxología (Rom 16, 25-27).

Como se ha indicado antes, el pasaje aquí estudiado se halla en el apéndice parenético de la carta (Rom 12, 1-15, 13), netamente diferenciado de la parte doctrinal por su contenido y su estilo[36]. Ese apéndice consta a su vez de varios bloques claramente diferenciados por su contenido y débilmente vinculados entre sí. Comienza con una exhortación general a llevar una vida ejemplar (Rom 12, 1-2). Sigue otra exhortación a la modestia y solidaridad dentro de la comunidad (Rom 12, 3-8) y otra a la caridad (Rom 12, 9-21), donde, entre otras cosas, se exhorta a que nadie se tome la justicia por su mano (ἑαυτοὺς ἐκδικεῖν), sino a dar lu-

---

[32] Sobre Tarso: E. Olshausen, «Tarsos»: KP 5, 529-530.

[33] J. Mélèze-Modrzejewski, «Les tourments de Paul de Tarse», en: Histoire du droit social: Mélanges en hommage à Jean Imbert (Paris 1989), 398-403.

[34] Cronología de Pablo en: Schelkle [n 15], 30-75.

[35] Estructura y características de Rom en: Lohse, Entstehung[3] [n 29] 45-49; W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament[21] (Heidelberg 1983), 266-288.

[36] Wilckens [n 28], 3, 30-31.

gar a la ira (ὀργή), es decir, a la justicia vindicativa de Dios (Rom 12, 19)[37]. Estas dos ideas son el vínculo principal con nuestro pasaje. Tras él siguen nuevos bloques parenéticos: sobre la caridad (Rom 13, 8-10), sobre la necesidad de estar preparados para el fin del mundo que se acerca (Rom 13, 11-14), sobre la convivencia de los fuertes y los débiles en la fe (Rom 14, 115, 13).

Unos meses antes de escribir Rom, Pablo, hallándose en Macedonia, había escrito la llamada Segunda Carta a los Corintios, en la que para justificar sus actuaciones ante los ataques que se le hacían, enumera entre otras cosas la serie de adversidades que tuvo que sufrir por predicar el Evangelio (2 Cor 11, 23-29). En esa perístasis menciona concretamente cinco flagelaciones sufridas por parte de las autoridades judías de las sinagogas locales, tres flagelaciones por parte de las autoridades municipales y una lapidación (2 Cor 11, 24-25). Los Hechos de los Apóstoles con cronología poco segura, y con detalles en algún caso legendarios, mencionan una serie de experiencias de Pablo con las autoridades públicas todas ellas anteriores a la composición de Rom: expulsión de Antioquía de Pisidia por las autoridades municipales (Act 13, 50-51); acusación ante las autoridades municipales de Filipos (colonia romana) con la consiguiente flagelación, detención y expulsión, ante lo que Pablo hizo constar su calidad de ciudadano romano (Act 16, 19-40); conflicto en Tesalónica, de donde hubo de huir (Act 17, 115); acusación en Corinto el año 52 ante Galión (L. Iunius Gallio Annaeanus), procónsul de Acaya, quien se inhibió al entender que el conflicto entre los judíos y Pablo era de carácter religioso (Act 18, 12-17); conflicto con los plateros de Efeso con intervención mediadora de las autoridades locales (Act 19, 23-40)[38]. Todas estas experiencias personales hubieron de pesar en el concepto que Pablo tenía de la autoridad, y lo mismo puede decirse de las ejecuciones de Jesús y de la de Jacobo Zebedaida (Act 12, 2) ocurridas en Jerusalén unos 25 y 12 años antes, respectivamente, de la redacción de Rom[39].

c) Estilo y género literario

En todo el pasaje, Pablo utiliza el estilo sobrio, conciso y generalizante de la parenesis. La concisión particularmente acentuada en Pablo

---

[37] La misma idea apararece en Col 3, 12-13; 1Petr 3, 8-9.

[38] Sobre estos hechos: A. WEISER, Die Apostelgeschichte (Gütersloh-Würzburg 1985-1989) 2, 319-359; 416-452; 480-494; 538-555; A.N. SHERWIN-WHITE, Roman Society and Roman Law in the New Testamen (Oxford 1963), 74-107.

[39] J. BLINZLER, «Rechtsgchichtliches zur Hinrichtung des Zededaiden Jakobus»: NovTest 5 (1962) 191-201.

llega con frecuencia a extremos que violentan la gramática y en algunos casos dificultan la comprensión. Por ejemplo, en v 3 se dice (en traducción literal): «los que mandan no son temor para la obra buena», en el sentido de que la autoridad no tiene por qué ser temida por quien obra rectamente. En v 4, para fundamentar que la autoridad debe ser justamente temida por quien hace el mal, dice: «porque para ti es ministro de Dios ejecutor para lo referente a la ira para el que hace el mal», en el sentido de que está al servicio de Dios como ejecutor de su justicia vindicativa para quien hace el mal. La construcción es extremadamente concisa y la simple mención de la ira en su acepción teológica cargada de sentido sobreentendido, probablemente resultaba poco comprensible para un lector que no conociese las líneas fundamentales de la teología del Antiguo Testamento[40]. Desde el punto de vista estilístico llama también la atención la insistencia con que Pablo emplea la preposición εἰς para determinar el sentido de un sustantivo indicando la idea de finalidad o respecto, lo que resulta llamativo en griego.

Para valorar debidamente el sentido y el alcance de lo que se dice en nuestro pasaje, conviene tener en cuenta en primer lugar el hecho de que se encuentra en lo que cabría llamar apéndice parenético de una carta doctrinal, ya que en Rom, como he señalado antes, una vez cerrada la parte doctrinal con una doxología (Rom 11, 36) sigue la parte parenética, mucho más breve (Rom 12, 1-15, 13), constituida por elementos heterogéneos yuxtapuestos y sin conexión directa interna con la parte doctrinal. Este fenómeno se da también en otras cartas de Pablo y se explica satisfactoriamente por la hipótesis de que Pablo una vez agotado el tema (o los temas) central de su carta solía añadir una serie de recomendaciones de carácter mucho más general, en estilo literario con frecuencia distinto del resto de la carta y con coincidencias de forma, contenido, y a veces de formulación con pasajes análogos de otras cartas e incluso de otros escritos. Todo ello ha llevado a pensar con sólido fundamento que estos pasajes exhortativos de diversos documentos del cristianismo primitivo (Pablo, Jac, Did)[41], reproducen el contenido de una parenesis cristiana notablemente uniforme incluso en su formulación, utilizada en el adoctrinamiento de aspirantes al bautismo y en la instrucción de los cristianos: Pablo la reproduce fragmentariamente al final de sus cartas como breve recordatorio de las normas usuales. Con frecuencia el contenido ético de esas normas no es específicamente cristiano, sino que procede y coincide con el de la parenesis judía para adoctrinamiento de los proséli-

[40] Ver § 4, d ad n 58.

[41] Por ej., Gal 5, 13-6, 10; 1Thess 4, 1-8; 5, 1-11; Col 3, 1-4, 6; Jac passim; Did 1-6; Tob 4, 5-19; 12, 6-11.

tos y con el de la filosofía popular helenística, adaptado al cristianismo con ligeros retoques[42].

En el v 3, Pablo repite un tópico de la ética popular que presenta como función de la autoridad alabar (o premiar) a los buenos en paralelo a su función de castigar a los malos. Este tópico alejado de toda teoría política realista y seria aparece con gran frecuencia en la filosofía popular, en la retórica y poesía griega sobre todo de la época helenística[43]. El intento de ver en él una referencia a los esporádicos decretos laudatorios de la autoridad para honrar (normalmente por razones políticas) a ciudadanos particularmente distinguidos, parece poco plausible, por lo menos en el caso de Pablo. Tampoco parece que puede verse en él una referencia a los incentivos (praemia) prometidos y pagados a los delatores de determinados delitos[44].

Para dar más viveza a la exposición doctrinal, Pablo utiliza en v 3b-c la forma interrogativa en segunda persona, para pasar luego al imperativo también en segunda persona. Con ello utiliza un recurso típico de la diatriba, del que se sirve también en muchos otros pasajes de sus cartas[45]. En el v 7, Pablo recurre probablemente como ornamento a un juego de palabras φόρος (impuesto)-φόβος (= temor). En algún caso Pablo recurre a giros cuasi-coloquiales y precisamente en las dos primeras palabras de esta sección: πᾶσα ψυχή (literalmente «toda alma») en el sentido de «todos» empleado por el mismo Pablo en el mismo sentido en Rom 2, 9. Se trata de un giro cuasicoloquial que aparece también en otros autores de la época helenística y que en Pablo puede tal vez reflejar una construcción semítica[46].

d) Contenido

El pasaje está estructurado en tres partes, de las que cada una tiene su función lógica y resalta determinadas ideas:

1. Principio general de sumisión con su fundamentación básica y su consecuencia primaria (v 1-2):

---

42 M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums[6] (Tübingen 1971) 239-242.

43 W.C. VAN UNNIK, «Lob und Strafe durch die Obrigkeit» en: Jesus und Paulus [FsKümmel][2] (Göttingen 1978), 335-343.

44 Sobre la función premial de la autoridad en Roma: G. LURASCHI, «Il praemiun nell'esperienza giuridica romana»: StBiscardi 4 (Milano 1983), 335-343. No convincente en lo referente a Rom 13: STROBEL [n 28] ZNW 47 (1956), 80-84.

45 SCHELKLE [n 15], 43.

46 W. BAUER, Griechisch-Deutsches Wörtterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur[6] (Berlin 1988), 564; A. DIHLE, ψυχη: TWNT 9, 614; E. SCHWEIZER, ψυχη: TWNT 9, 638.

a) Hay que someterse a la autoridad.
b) Porque la autoridad está establecida por Dios.
e) En consecuencia, quien se opone a la autoridad:

—se opone al orden establecido por Dios,
—será justamente castigado.

2. Explicación centrada en el campo penal y terminada con una repetición (más matizada) del principio general (v 3-4):

a) El poder público sólo es temible para el delincuente.
b) La función de la autoridad es castigar a los malos y alabar a los buenos.
c) La autoridad actúa en el campo penal como ejecutora de la ira de Dios.
d) En consecuencia, hay que someterse a la autoridad no sólo por temor, sino también por convicción.

3 Consecuencias centradas en el campo fiscal y extendidas luego a otros en general (v 5-6).

Por lo que se refiere a la terminología empleada para exponer estas ideas hay que hacer notar que en el pasaje abundan palabras de contenido jurídico-político cuyo conocimiento y recto uso no implicaba una formación técnica especializada, sino que estaban al alcance de toda persona medianamente formada. En otros casos se emplean términos ajenos al vocabulario técnico.

Para designar a la autoridad o poder público en general se emplean los términos ἐξουσίαι y ἄρχοντες. Los dos aparecen con frecuencia en el sentido de poder, mando y persona u organismo que detenta el poder o el mando equivalentes a los términos latinos potestas e imperium. Es significativa en este sentido la coincidencia básica con la terminología de las Res gestae divi Augusti (Monumentum Ancyranum [= MA]) escritas por orden de Augusto (+ 14 pC) poco antes de su muerte y traducidas cuasio-ficialmente pocos años más tarde, por tanto unos 40 años antes de la redacción de Rom[47]. Ἀρχή equivale a magistratus (en sentido institucional) (MA 6, 12, 14), poder en general (MA 1, 5) y ἐξουσια corresponde a potestas (MA 4, 6 [2x], 10, 15, 34) e imperium (MA 8 [2x]). En otras cartas paulinas y en otros escritos del NT aparecen también ambos términos en este mismo sentido de poder político y de persona u órgano que lo

[47] Sobre el MonAnc: L. WENGER, Die Quellen des römischen Rechts (Wien 1953), 63-64; 185-187; A. GUARINO, Res gestae divi Augusti (Milano 1988) 1-4. Texto bilingüe con comentario en: H. VOLKMANN, Res gestae divi Augusti (Berlin 1957).

detenta[48]. Al lado de este hecho evidente hay que tener también en cuenta que en varios pasajes de las cartas de Pablo y de las Deuteropaulinas se emplean también estos dos términos sobre todo en plural (ἀρξαί, αξουσίαι) para designar a los poderes cósmicos intermedios de carácter angélico o demoníaco[49]. Ello ha llevado a pensar que en este pasaje Pablo está hablando de esos seres intermedios, en este caso ejecutores en el mundo del plan de Dios, y de los que a su vez los poderes y autoridades humanas serían los ejecutores últimos inmediatos a los hombres[50]. Una interpretación de este tipo fue mantenida en el II por algún grupo probablemente gnóstico y fue rechazada por Ireneo de Lyon en su obra Contra las Herejías escrita hacia el año 183 (Iren, Haer, 5, 24, 1 [SC 153, 297]). Esta interpretación es en sí posible, no se impone como única admisible o como la más verosímil, y en la actualidad goza de escasa aceptación.

Pablo habla en forma genérica de poderes (= autoridades públicas) superiores (ὑπερεξούσαι) dando a este último término no el sentido restrictivo de (autoridad) suprema, sino resaltando simplemente el hecho de que están encima (de nosotros)[51]. Habla en plural y de hecho parte del pasaje se refiere a autoridades subalternas que actúan en el campo penal y fiscal[52]. Evidentemente, en una carta dirigida a los cristianos de la ciudad de Roma, Pablo se refiere ante todo a los poderes públicos del Imperio Romano. No es en cambio probable que excluya otras autoridades públicas como las municipales o las de reinos teóricamente autónomos, pero sometidos de hecho a Roma. Dado que los conflictos de Pablo se habían dado sobre todo con estos dos últimos tipos de autoridades, y que Pablo atribuía a los judíos (no a los romanos) la responsabilidad primaria de la ejecución de Jesús (1 Thess 2, 14-15), se ha apuntado a veces (al menos implícitamente) que la actitud positiva ante el Imperio Romano dependía de que en la época en que se escribió Rom todavía no había habido conflicto ninguno frontal entre los cristianos y el Imperio[53].

La idea central de Pablo es que hay que someterse a esas autoridades. Llama la atención la abundancia en el pasaje (sobre todo al principio) de términos derivados de la raíz ταγ para poner de relieve la relación de sumisión a la autoridad: ὑποτάσσεσθαι someterse (v 1 y 4), τεταγμέναι = esta-

---

[48] BAUER, Wb[6] [n 46] 225; 563-564; STROBEL [n 28] ZNW 47 (1956) 72-80.

[49] 1Cor 15, 24; EPh 1. 21, 2, 2; 3, 10; 6, 12; Col 1. 13, 1, 16; 2. 10; 2, 15; 1Petr 3, 22 Ver: G. DELLING, αρχη: TWNT 1, 478-483; W. FOERSTER, εξουσια: TWNT 2, 568-570.

[50] O. CULLMANN, Christus und die Zeit[2] (Zollikon-Zurich, 1948), 170-185; IDEM, Staat [n 1 1], 39-48.

[51] BAUER, Wb[6] [n 46] 1675-1676.

[52] H. VON CAMPENHAUSEN, «Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Angaben des Neuen Testaments», en: IDEM, Tradition und Leben (Tübingen 1960), 186.

[53] WILCKENS [n 28] 3, 35-36.

blecidas (v 1), ἀντιτασσόμενος = el que se opone (v 2), διαταγή = disposición (v 2). Todo ello es un reflejo de la concepción básica de Pablo de que en el mundo hay un orden establecido por Dios y de que hay obligación de someterse a él: las autoridades están establecidas por Dios; oponerse a la autoridad es oponerse al orden establecido por Dios; los que se oponen se hacen reos de castigo[54]. Para expresar esta última idea, Pablo utiliza el giro κρίμα λαμβάνειν (v 2) en el sentido de hacerse objeto de sentencia condenatoria, que aparece varias veces en el NT (Mc 12, 40 [Mt 23, 141]; Lc 20, 47; Jc 3, 1) y lo mismo que otras análogas es típico del griego bíblico[55]. Llama la atención que en esta triple afirmación tajante de diversos aspectos de la misma idea no se deja el menor resquicio al problema de la autoridad injusta y de la resistencia justa.

En el v 3, Pablo se esfuerza en equilibrar el aspecto puramente punitivo y poco amable de la autoridad poniendo de relieve su aspecto positivo. Para ello recurre, como hemos visto antes, al tópico retórico que presenta como función de la autoridad la alabanza de los buenos. Para fundamentar sus afirmaciones, Pablo expone en el v 5 lo que cabría llamar su concepción ministerial de la autoridad política: ésta no sólo ha sido establecida por Dios, sino que actúa como auxiliar de Dios. Para ello utiliza diversos términos: διάκονὸς, ἔκδικος, λειτουργός.

El primero es empleado dos veces. En griego tiene en general el sentido de sirviente, ayudante, y al ser empleado como adjetivo tiene a veces un matiz peyorativo de servil. No aparece como término técnico en la terminología administrativa[56]. En el pasaje aquí estudiado no tiene referencia al sentido técnico específicamente cristiano de cargo de segundo rango en la jerarquía de la comunidad. Las dos veces que lo emplea Pablo, especifica el tipo de servicio prestado con una construcción muy concisa y gramaticalmente violenta (εἰς con un acusativo de destino o finalidad) o con el término ἔκδικος empleado o bien como adjetivo o bien como substantivo en aposición y en todo caso determinado con εἰς con acusativo de destino. Ἐκδικεῖν significa vengar, castigar un delito, representar, hacer valer los derechos de una persona asumiendo su causa (normalmente en un proceso penal)[57]. Ἔκδικος es el

[54] El principio de sumisión es típico de la parenesis y particularmente de Pablo: K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments (Heidelberg 1984) 126-127; E. KÄSEMANN, «Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13», en: IDEM, Exegetische Versuche und Besinnungen (Göttingen, 1964), 2, 214-220; STROBEL [n 28] ZNW, 47 (1956), 85-88.

[55] F. BÜCHSEL, κριμα : TWNT 3, 943-944.

[56] H.G. LIDDELL-R. SCOTT, A Greek-English Lexicon[9] (Oxford 1961), 398; BAUER, Wb[6] [n 46], 368-369. El término no aparece mencionado en R. TAUBENSCHLAG, The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri[2] (Warszawa 1955), 781.

[57] LIDDELL-SCOTT[9] [n 56] 504; TAUBENSCHLAG[2] [n 56], 500-501 n25; STROBEL [n 28], ZNW 47 (1956), 89-90.

que realiza esa función representando al acusador en un proceso penal, vengando a una persona ultrajada, castigando un delito. En nuestro pasaje la autoridad pública queda presentada como un ayudante de Dios encargado de ejecutar la ira (ὀργή) de Dios contra los que obran mal. Esa ira de Dios es un concepto bíblico muy empleado para designar no propiamente una reacción afectiva de Dios ante las malas acciones de los hombres, sino la justicia vindicativa divina que a veces ya recae en este mundo y en todo caso recaerá escatológicamente sobre los que hacen el mal[58]. La autoridad aparece por tanto presentada como ejecutora de la justicia vindicativa de Dios y en v 4 se pone de relieve que está investida de las máximas facultades punitivas: μάχαιραν φορεῖν traduce el latín ius gladii habere como expresión cuasitécnica de poder dictar y hacer ejecutar la pena de muerte[59].

Llama poderosamente la atención que en v 5 se recalque que «por tanto es preciso someterse no sólo por (temor a) la ira sino también por convicción». El texto griego dice διὰ τὴν συνείδησιν (v 5). Este término designa la conciencia moral, la convicción personal en este campo, con lo que se ordena a los cristianos la sumisión a la autoridad no sólo en el sentido de acatamiento externo, sino también de aceptación interna[60]. Aunque el texto en su concisión no lo precisa, es probable que esa aceptación interna en contraposición al acatamiento puramente externo tenga un sentido análogo a la norma dada ya por Pablo hacia el año 51 ó 52 en la Primera Carta a los Tesalonicenses sobre la conducta en general (1 Thess, 2, 4) y la que en los dos pasajes de escritos posteriores recogidos en el Nuevo Testamento se establece sobre la sumisión de los cristianos esclavos respecto a sus dueños (Eph 6, 5-8; 1Petr 2, 19)[61].

A las personas encargadas de la recaudación de impuestos que en tiempo de Pablo eran todavía en gran parte publicani que ejercían su función en virtud de un contrato con el poder público (no como funcionarios miembros de la administración pública)[62], las califica Pablo de liturgos de Dios (λειτουργοὶ θεοῦ) (v 6). Pablo utiliza el término otras dos veces en el sentido de empleado encargado de algo (en el campo teológico) (Rom 15, 16) y de ayudante que cumple una función (en el campo asis-

---

[58] G. SAUER, «af», en: E. JENNI-C. WESTERMANN (ed.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (München-Zürich 1984) 223-224; BAUER, Wb[6] [n 46], 1173-1174; J. FICHTNER, οργη: TWNT 5, 392-410; G. STÄHLIN, οργη: TWNT, 5, 422-448.

[59] BAUER, Wb[6] [n 46], 1006.

[60] BAUER, Wb[6] [n 46], 1569; C. MAURER, σuνοιδα: TWNT 7, 900-917.

[61] Sobre el principio de sumisión en Pablo: W. SCHRAGE, Ethik des Neuen Testaments[5] (Göttingen 1989), 200-201; 202-209; 221-222.

[62] G.H. STEVENSON, «Finance» en: A. Companion to Latin Studies[3] (Cambridge 1921), 499-502; G. ÜRÖGDI, «Publicani»: KP 4, 1235-1236.

tencial) (Phil 2, 25). Las liturgias en el derecho ateniense eran servicios públicos (normalmente poco distinguidos socialmente) que estaban obligados a prestar por su cuenta y por prescripción legal determinados grupos de personas: normalmente se consideraban como una carga que el interesado procuraba evitar. El sistema se había mantenido en los reinos helenísticos, por lo menos en Egipto, donde se desarrolló ampliamente en la época romana (posterior a San Pablo). Liturgo era quien realizaba una liturgia en el sentido dicho. No era un término técnico en el campo de la administración pública, y se empleaba también en sentido más amplio de esclavo público, de agente de un órgano administrativo e incluso de siervo (esclavo) privado[63]. Paralelamente a estas acepciones profanas dominantes se usaba el término λειτουργός para designar los servicios religiosos realizados en un templo, acepción que aparece ya en el NT (Lc 1, 23; Hbr 1, 7; 1, 14; 8, 6; 9, 21), que se desarrolló ampliamente en el cristianismo[64], pero que no tiene que ver con nuestro pasaje. Lo que Pablo pone de relieve aquí es la función ministerial de quienes realizan la generalmente odiosa función de recaudar impuestos: bien sean miembros de un órgano de la administración pública, o bien sean publicani, son empleados de Dios, es decir piezas activas del mecanismo que mantiene el orden establecido por Dios. Por otra parte, los términos empleados por Pablo para denominar los impuestos se ajustan a la terminología usual: φόρος (v 6, 7) es una palabra usual en la terminología fiscal griega, con significado no siempre preciso: predominantemente designa los impuestos directos y en la época romana traduce con frecuencia términos latinos stipendium, tributum (soli, capitis), vectigal, etc;[65] mientras que τέλος designa preferentemente los impuestos indirectos y los diversos arbitrios[66].

e) Precedentes de las ideas de Pablo

En la religión griega primitiva se consideraba a Zeus como protector de las normas no escritas ancestrales en las que se fundamentaba la vida social[67], y en la época clásica la ciudad-estado estaba oficialmente convencida de que su prosperidad procedía en gran parte de la protección divina que debía de ser mantenida por medio del culto oficial[68]. Algo sus-

---

[63] LIDDELL-SCOTT[9] [n 56], 1036-1037; TAUBENSCHLAG, Law[2] [n 56], 785; H. STRAHTMANN, λειτουργεω TWNT 4, 223-224.

[64] G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1991), 795-796.

[65] H. PHILIPP, «Tributum soli»: RE 7A/1, 6-15; 62-70.

[66] T. PEKARY, «Tele: KP 5, 564; BAUER, Wb[6] [n 46], 1619.

[67] M.P. NILSSON, Geschichte der grierchischen Religion[3] (München 1967-1974), 1, 41-47.

[68] NILSSON[3] [n 67] 1. 729-740.

tancialmente muy parecido ocurría en Roma en la época primitiva y republicana[69]; pero ninguna de estas concepciones puede ser considerada como un precedente de la idea paulina del origen divino de la autoridad que estamos examinando. En esas concepciones de la religión oficial de Grecia y Roma en sus épocas primitiva y clásica se trata de una protección de los dioses (frecuentemente sin especificar individuos concretos del panteón) a la colectividad, sin deducir de ello que el magistrado de turno fuese detentador de una autoridad dada por los dioses y actuase como su ejecutor.

Tampoco puede considerarse precedente la concepción básica del culto a los soberanos que veía en ellos (o por razones prácticas reconocía en ellos) un elemento divino, dogmáticamente impreciso, pero en todo caso incompatible con el monoteísmo cristiano, al menos tal como se entendió en los primeros siglos[70].

En la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, Pablo tenía ciertos precedentes (al menos formales) de la idea del origen divino de la autoridad política. En una de las secciones de origen más tardío (IV aC) que integran el Libro de los Proverbios[71], la Sabiduría concebida como una hipóstasis cuasidivina, al enumerar sus funciones en el mantenimiento del orden y en la consecución del éxito y de la moral, afirma:

> Prov 8, 15-16. Por mí reinan los reyes y los príncipes decretan lo justo. Por mí gobiernan los jefes y los nobles juzgan la tierra.

En la amplia colección de sentencias compuesta en hebreo en la primera mitad del siglo II aC por Jesús ben Sirach traducidas luego al griego, recogidas en los Setenta y luego en el canon cristiano (con el nombre de Ecclesiasticus en la Vulgata), pero no el canon judío[72], se afirma que:

> Sir 10, 4. En la mano del Señor está el gobierno (LXX ἐξουσία) de la tierra: El suscitará a su tiempo el que convenga.

Dado que en la sentencia anterior había afirmado que el rey sin formación (es decir, desasistido de la Sabiduría) echa a perder a su pueblo (Sir 10, 3) y que en el segundo hemistiquio de la sentencia transcrita se

---

[69] G.E.M. DE STE CROIX, «The Religion of the Roman World»: Didaskalos 4 (1972), 61-71. Tampoco pueden considerarse como precedente de las ideas de Pablo las expuestas en los numerosos tratados περι βασιλειας compuestos en la época helenística. Los fragmentos conservados están reproducidos y analizados por E.R. GOUDENOUGH, «Political Philosophy of Hellenistic Kingship»: YaleClassSt 1 (1928) 55-102.

[70] NILSSON[3] [n 67] 2. 180-185.

[71] G. FOHRER, Einleitung in das Alte Testament[12] (Heidelberg 1974), 352.

[72] E. JENNI, «Jeus Sirach»: RGG[3] 3, 653, 654.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

hace referencia a un detentador personal del poder, el pasaje se refiere no a la autoridad en abstracto, sino a las personas que la ejercen.

Finalmente en el Libro de la Sabiduría uno de los últimos escritos de la literatura sapiencial hebrea, redactado probablemente en Alejandría a mediados del siglo I aC,[73] la misma Sabiduría anuncia el castigo a los reyes que gobiernan mal y lo fundamenta con estas palabras:

> Sap 6, 3-4. Porque el poder os fue dado por el Señor y la dominación por el Altísimo, que examinará vuestras obras y escudriñará vuestros designios, porque siendo servidores de su reino (LXX ὑπερέται τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας) no juzgasteis rectamente y no observasteis la Ley.

En general en los libros del Antiguo Testamento no aparecen las concepciones teocráticas de la realeza que dominan en las regiones circundantes de Israel (Egipto, Mesopotamia, Siria): con la excepción del caso de David los libros históricos y los proféticos muestran con frecuencia serias reservas y hacen una crítica muy dura de la actuación de los reyes, gobernadores, jueces y otras autoridades civiles. Sin embargo, en los tres pasajes de la literatura sapiencial antes citados se aprecia claramente la importancia que se daba a la Sabiduría hipostasiada como fuente del poder político y del buen gobierno, a la extensión al campo político del providencialismo divino, al mismo tiempo que se mantenía clara la idea realista de que existían y seguirían existiendo autoridades perversas.

En el Libro de Daniel, el más reciente de los escritos recogidos en el canon oficial judío del Antiguo Testamento, aparecen una serie de ideas que se reflejan también en el pasaje de Pablo. El origen del Libro de Daniel es oscuro: su autor no fue Daniel, el vidente judío de la época de la cautividad de Babilonia (VI aC), sino un anónimo de la época de los Macabeos (probablemente entre 175-164 aC) que recogió y superpuso diversos materiales anteriores escritos en hebreo y arameo, a los que más tarde se añadieron nuevos fragmentos en griego no recogidos en el canon oficial judío. Aunque en el canon cristiano del AT el Libro de Daniel aparece en el grupo de los Profetas, la obra no pertenece al género profético ni al histórico, sino que tiene un marcado carácter apocalíptico con otros elementos heterogéneos[74]. En esa obra singular, bien conocida en el cristianismo primitivo, se encuentran varios pasajes muy significativos para nuestro tema: los que he elegido se refieren a la conocida leyenda del rey de Asiria Nabucodonosor, que por sus excesos fue condenado a

[73] J. FICHTNER, «Salomo-Weisheit»: RGG³ 5, 1344.
[74] K. KOCH, Das Buch Daniel (Darmastadt 1980), 80-97.

vivir durante años como una bestia, hasta que fue perdonado tras siete años de castigo[75].

> Dan 2, 37-38 (interpretación dada por Daniel al sueño de Nabucodonosor). Tú, oh rey, eres rey de reyes y a ti te ha dado el Señor del cielo el poder y la dignidad real y la fuerza, el honor y la gloria. En todo el universo de los hombres y animales salvajes y aves del cielo y peces del mar los ha puesto en tus manos para que domines sobre todos.
> Dan 2, 47 (palabras de Nabucodonosor a Daniel). En verdad vuestro Dios es Dios de los dioses y señor de los reyes.
> Dan 4, 14 (palabras de Nabucodonosor a Daniel relatando un nuevo sueño) (TM). Que todo ser viviente sepa que el Altísimo domina sobre la realeza de los hombres, se la da a quien quiere y eleva a ella al más humilde de los hombres.
> Dan 4, 22 (interpretación por Daniel al rey sobre su visión) [...]. Hasta que sepas que el Altísimo domina la realeza de los hombres y se la da a quien quiere.
> Dan 4, 28-29 (LXX y Theod 4, 31) (palabras procedentes del cielo anunciando el inmediato castigo a Nabucodonosor) [...]. Escucha, rey Nabucodonosor, se te ha quitado el reino [...] hasta que sepas que el Altísimo domina sobre la realeza de los hombres y se la da a quien quiere.
> Dan 4, 33-34 (palabras de Nabucodonosor tras su castigo de siete años) [...]. He sido restablecido en mi realeza y se me ha acrecentado mi poderío, y ahora yo. Nabucodonosor alabo, ensalzo y glorifico al Rey de los Cielos, que tiene el poder de humillar a los soberbios.
> Dan 5, 18-20 (palabras de Daniel al rey Baltasar, hijo de Nabucodonosor, interpretando las palabras misteriosas escritas en la pared durante el banquete) (18) Dios el Altísimo dio a Nabucodonosor, tu padre, la realeza, la gloria y la magnificencia. (19) Por la grandeza que le dio temblaban ante él y le temían todos los pueblos naciones y lenguas. Mataba a quien quería y a quien quería daba la vida; engrandecía a quien quería y a quien quería, humillaba; (20) pero cuando su corazón se hizo soberbio y su espíritu se endureció orgullosamente, fue depuesto del trono real y se le despojó de su gloria.

En todos estos pasajes del Libro de Daniel se afirma clara e insistentemente el origen divino del poder real y la intervención directa del Altísimo para castigar los excesos cometidos en su ejercicio.

f) Conclusiones

El pasaje de Rom 13 que hemos examinado afirma con total claridad tres principios fundamentales: el origen de la autoridad en Dios, la fun-

[75] Sobre los elementos legendarios en Daniel: W. BAUMGARTNER, «Danielbuch»: RGG³ 2, 29: Sobre Nabucodonosor: W.V. SODEN, «Nabukadnezar II»: RGG³ 4. 1391-1392.

ción ministerial de la autoridad, la obligación en conciencia de someterse a ella. Estas tres ideas se afirman con un carácter general que no tiene en cuenta posibles conflictos. Sin embargo, hemos visto también que Pablo conocía por experiencia propia esos conflictos (al menos con las autoridades municipales). Por otro lado, hay fundados motivos para pensar que en las secciones parenéticas del fin de Rom, Pablo enuncia principios de ética personal y social con el carácter generalizante típico de las formulaciones de la parenesis, en la que no se entra en detalles ni matizaciones. Finalmente, hay también motivos para pensar que la concepción expuesta por Pablo está esencialmente condicionada por su convicción de que el fin de este mundo está muy próximo, idea que expone frecuentemente en sus cartas y que recuerda expresamente en Rom 13 en un contexto muy próximo a nuestro pasaje. Como consecuencia de esta convicción el valor de las realidades terrestres (riqueza, matrimonio, esclavitud, etc.) quedaba sustancialmente relativizado por tratarse de instituciones interinas de corta duración[76]. Dentro del marco de esas previsiones escatológicas, Pablo aconseja en el marco familiar y social dejar las cosas como están, prescindiendo del problema del orden óptimo; y en el campo político ordena someterse al orden establecido concibiéndolo como establecido por Dios, pero con carácter interino. Sin embargo, dentro de este marco de interinidad resultaría perfectamente explicable el precepto de acatar, pero no el de someterse en conciencia.

Hay que señalar también que en la Primera carta a los Corintios, escrita probablemente desde Efeso hacia el año 55 (por tanto, sólo unos años antes que Rom), Pablo recrimina a los cristianos de Corinto que han llevado sus litigios a los tribunales (1 Cor 6, 1-6)[77]. Para designar a las autoridades judiciales emplea un adjetivo muy duro (ἀδίκοι = injustos). Evidentemente en la interpretación de este interesante pasaje hay que tener muy en cuenta el interés apologético de no dar mal ejemplo a los paganos exhibiendo al exterior los fallos morales de los miembros de la comunidad. Hay que tener también en cuenta la vehemencia de expresión que aparece asimismo en otros pasajes de la carta. Pero aun así la lectura del pasaje no deja la impresión de que Pablo considerase como agentes de Dios (a los que habría que someterse en conciencia) a las autoridades judiciales legítimamente constituidas de la colonia romana de Corinto.

---

[76] CULLMAN, Staat [n 11], 42-43; M. DIBELIUS, «Rom und die Christen im ersten Jahrhundert», en: R. KLEIN (ed.), Das frühe Christentum im römischen Staat (Darmstadt 1971), 55-56; KÄSEMANN [n 54] 2, 209-220.

[77] Sobre la censura de Pablo por recurrir a los tribunales: W. SCHRAGE, «Der erste Korinterbrief» 1 (Zürich-Neukirchen 1991), 402-425.

Sin duda no se pueden infravalorar todas estas atenuaciones para medir el alcance de las afirmaciones de Pablo en Rom 13. Pero hay que tener también presentes otros dos factores de sentido contrario. Primero, que la convicción implícita pero real de la interinidad de las realidades terrenas se fue debilitando progresivamente (hasta desaparecer como sentimiento de valoración) al irse retrasando indefinidamente la esperada parusía[78]. Segundo, que las cartas de Pablo (y muy especialmente Rom) gozaron desde muy pronto de autoridad apostólica, fueron consideradas como escritos inspirados y como tales formaron parte sin discusión del naciente Nuevo Testamento[79]. Finalmente en la interpretación que habitualmente hacían los cristianos de los primeros siglos de la Sagrada Escritura no solían tenerse tan en cuenta como actualmente los factores estilísticos e históricos[80]. Todo ello llevó a que a los principios enunciados en Rom 13 se les haya atribuido un carácter de principios generales y absolutos muy superior al que probablemente tuvieron en la mente de Pablo.

5. Progresiva puntualización del principio de sumisión

El principio general de sumisión a la autoridad establecida por Dios anunciado por Pablo fue aceptado con matices por gran parte de los pensadores cristianos, y necesitó desde un principio de salvedades y correctivos al producirse conflictos entre la autoridad y los grupos cristianos. Hemos visto que Pablo conoció por experiencia propia esos conflictos, pero no los tuvo en cuenta en su formulación. Sin embargo, pronto surgió también otro principio lapidario para los casos de conflicto: «Hay que obedecer a Dios más que a los hombres». La tradición cristiana atribuye su solemne formulación a Pedro y Juan Zebedaida: con esas palabras se negaban a obedecer a las autoridades judías que les prohibían seguir enseñando el Evangelio en Jerusalén (Act 4, 19-20). El conflicto ocurrió muy pocos años después de la ejecución de Jesús, por tanto más de 20 años antes de que Pablo escribiese la Carta a los Romanos. Aunque las noticias del conflicto de Jerusalén sólo han llegado a través de Lucas en los Hechos de los Apóstoles (escritos probablemente entre los años 80 y 90)[81],

---

[78] Sobre los efectos del retraso de la parusía en el pensamiento de las comunidades cristianas: H. CONZELMANN, «Parusie»: RGG³ 5, 130- 131.

[79] LOHSE, Entstehung³ [n 29], 13-14.

[80] Sobre los sistemas de interpretación de la Escritura en los primeros siglos: M. ELZE, «Schriftauslegung IV A»: RGG³ 5, 1520-1524.

[81] W.G. KÜMMEL, Einleitung in das Neue Testament²¹ (Heidelberg 1983), 153-154.

en una narración con abundantes detalles históricamente poco fiables (Act 3, 1-4, 31), la historicidad sustancial del conflicto no queda afectada, ni el hecho de que Pedro y Juan dijesen esas o parecidas palabras. Con ello se establecía una norma decisiva para caso de conflicto, se daba tajantemente la prioridad a la autoridad divina sobre la humana, e indirectamente se admitía el hecho de experiencia obvio de que la autoridad humana, aunque en principio estuviese establecida por Dios, podía actuar injustamente, y en tal caso no debía ser obedecida. En ningún escrito de la antigüedad cristiana se aborda directamente este problema desde el punto de vista teórico, aunque desde un principio fue llevado a la práctica (incluso por el mismo Pablo) y dio lugar a una delicada casuística para delimitar dónde había conflicto, y ocasionalmente a explicaciones diversas sobre las razones por las que éste había surgido.

El principio enunciado por Pedro tenía claros precedentes en la tradición judía, sobre todo en momentos decisivos de los conflictos con las pretensiones de los reyes seléucidas en el campo religioso. Los Libros de los Macabeos (escritos en los siglos II y I aC y el 4.º tal vez el I pC) tienen por tema central la lucha de los judíos contra la opresión seléucida y varios pasajes del 4.º desarrollan temas de literatura martirial judía que influirán más tarde en la cristiana[82]. Una frase muy parecida pone Platón en boca de Sócrates al describir su proceso (Apol 29 D) y en la filosofía popular de la época helenística se desarrolló el tópico de la entereza del sabio ante el tirano[83].

En la tradición específicamente cristiana el principio atribuido a Pedro tenía su base en la actitud de Jesús ante la autoridad tanto judía como romana, sobre todo en sus últimos días. Posiblemente pudo tener también su base en la enseñanza de Jesús en dichos como el referente al pago de impuestos donde afirmaba claramente la existencia en la vida ética y religiosa de dos esferas diferentes con sus respectivas normas: la del César y la de Dios.

En la primitiva tradición cristiana recogida en el Evangelio de Juan (escrito probablemente en los últimos años del siglo I) procedente de un ambiente no bien conocido, pero muy distinto del de Pablo[84], en la narración de la comparecencia de Jesús ante Pilato aparece formulada en boca de Jesús la idea del origen divino de la autoridad: a la observación auto-

[82] Sobre los Libros de los Macabeos: V. LUCK, «Makkabäerbücher»: RGG³ 4, 620-623; O. PERLER, «Das vierte Makkabäerbuch Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerakten»: RivArch Crist 25 (1949), 47-72.

[83] J. GEFFCKEN, «Die christlichen Martyrien»: Hermes 45 (1910) 493-500; H.A. MUSURILLO, The Acts of the Pagan Martyrs (Oxford 1954), 237-244.

[84] LOHSE, Entstehung³ [n 29], 114-115; KÜMMEL²¹ [n 81], 211.

ritaria de Pilato ante el silencio de Jesús, haciendo notar que tenía poder (ἐξουσία) para crucificarle y para ponerle en libertad, Jesús responde tajantemente:

Jo 19, 11

Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν οὐδεμίαν κατ ἐμοῦ εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν.

Respondió Jesús: «No tendrías poder ninguno contra mí si no te hubiese sido dado de arriba».

La palabra ἄνωθεν (= de arriba) tiene en Jo claramente el sentido de «procedente de Dios»[85]. La frase no aparece en los Sinópticos sino sólo en Jo, quien, por otra parte, para su narración de la pasión dispuso tal vez de tradiciones de mayor valor histórico que la de los Sinópticos. Por otro lado, la historicidad exacta de la respuesta de Jesús es problemática, ya que en la escena no estuvo presente ninguno de sus seguidores y tampoco ninguno estuvo en contacto directo con él antes de su ejecución. Sin embargo, la frase cuadra perfectamente con los demás datos conocidos de la actitud de Jesús ante la autoridad tanto judía (religiosa y política) como romana. En ella aparece afirmado por una parte el origen divino del poder y al mismo tiempo queda bien claro que quien lo detenta no es éticamente libre de ejercerla a su antojo, y es perfectamente posible que la ejerza mal.

Ideas muy parecidas a las de Rom 13 aparecen en la llamada Primera carta de Pedro (1Petr), que aunque se presenta como carta del apóstol Pedro (1Petr 1, 1), es probablemente un escrito anónimo redactado posiblemente en Roma por un buen conocedor de la doctrina de Pablo entre los años 70 y 90 y cuyo contenido es sustancialmente parenético con repetidas referencias a la persecución que sufren los cristianos[86]. En la carta no se sigue un orden lógico definido: en casi toda ella la exhortación en segunda persona está entreverada con breves exposiciones doctrinales que sirven de apoyo. Hacia el centro del escrito hay una sección más marcadamente parenética, en la que se trata del buen ejemplo (2, 11-12), de la sumisión al poder (2, 13-17), de la conducta de los esclavos cristianos (2, 18-29), de la conducta de los cónyuges cristianos (3, 1-7), de la convivencia en la comunidad (3, 8-17). El segundo de esos bloques parenéticos dice así:

---

[85] BAUER, Wb[6] [n 46] 153; F. BÜCHSEL, ανωθεν:: TWNT 1, 378; R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes[21] (Göttingen 1986), 95 n 2; 117 n 2.5; J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes2[3] (Gütersloh-Würzburg 1991), 682-685.

[86] LOHSE, Entstehung[3] [n 29], 133-134; KÜMMEL[21] [n 81]; L. GOPPELT, Der erste Petrusbrief[8] (Göttingen 1978), 64-66.

1Petr 2, 13-17

> (13) Ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον· εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, (14) εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν. (15) Ὅτι οὕτως ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀγαθοποιοῦντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν· (16) ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Θεοῦ. (17) Πάντας τιμήσατε. Τὴν ἀδελφότητα ἀγαπήσατε. Τὸν Θεὸν φοβεῖσθε. Τὸν βασιλέα τιμᾶτε.
>
> (13) Someteos a toda humana criatura por el Señor: ya sea al emperador como soberano, (14) ya sea a los gobernadores como enviados por él para castigo de los malhechores y alabanza de los que hacen el bien. (15) Porque así es la voluntad de Dios: que practicando el bien hagamos callar la ignorancia de los hombres insensatos, (obrando) como libres, (16) y no teniendo la libertad como cobertura de la maldad, sino como siervos de Dios. (17) Honrad a todos, amad la hermandad, temed a Dios, honrad al emperador.

Llama la atención de entrada el término utilizado para designar la autoridad (ἀνθρωπίνη κτίσις = criatura humana). Tal designación en sí misma es totalmente confusa, y su sentido sólo queda plenamente aclarado por las palabras siguientes en aposición (el emperador, los gobernadores). Posiblemente el autor quiso poner de relieve de entrada el carácter humano (no divino) de los que detentan el poder político, y la sumisión que sin embargo se les debe por voluntad de Dios[87]. En lo demás las analogías con el pasaje de Rom 13 son muy claras en la terminología (ὑποτάσσεσθαι, ὑπερέχειν, κακοποιεῖν, ἐκδικεῖν, τιμᾶν, φοβεῖν, ἀγαθοποιεῖν), como en las ideas (sumisión, función de la autoridad incluido el tópico retórico de la alabanza de los buenos, base de la obligación de someterse a la voluntad de Dios, exhortación a honrar al emperador). Hay, sin embargo, diferencias como la falta de referencia expresa en 1Petr a ideas repetidas insistentemente en Rom: que el poder ha sido establecido por Dios, que la autoridad tiene una función ministerial. Es también peculiar de 1Petr sin paralelo en Rom la mención expresa del emperador (βασιλεύς), la referencia al buen ejemplo (explicable por el contexto inmediatamente precedente [1Petr 2, 12]), la falta de referencia a los deberes fiscales. Sin excluir el conocimiento de Rom por el autor de 1Petr, las coincidencias y divergencias en este punto son explicables por la utilización independiente de material parenético análogo por los dos autores.

---

[87] GOPPELT[8] [n 86], 182-184.

En 1Petr 3, 16 resulta extraña la referencia a la libertad y a su posible mal uso. Probablemente el autor trata de prevenir la desviación libertina y su extensión al campo político. El libertinismo había aparecido muy pronto en las comunidades cristianas como consecuencia de una interpretación generalizante del principio (proclamado particularmente por Pablo) de la libertad interna de los cristianos ante los preceptos de la Ley Mosaica. Algunos grupos lo habían entendido como liberación respecto de todo precepto externo[88]. En nuestro caso el autor previene probablemente a los destinatarios de que no se escuden en la libertad interna propia de todo cristiano para adoptar una actitud ácrata respecto a las autoridades legítimamente constituidas[89].

Finalmente, hay que tener también en cuenta que así como Rom se había escrito en un momento histórico en el que no había habido todavía medidas persecutorias atribuibles al emperador en el ejercicio de su autoridad, 1Petr es posterior a las brutales medidas de Nerón (64 pC) y a los conflictos que se iban produciendo en muchos lugares con la población pagana y con la autoridad pública como consecuencia de la potenciación del culto imperial por Domiciano (81-96), sobre todo en la segunda mitad de su reinado desde el año 86[90]. Hay que señalar que en esas circunstancias se mantiene en 1Petr el principio de sumisión con carácter general y sin salvedades. Posiblemente influye en ello la forma generalizante típica de la parenesis.

Todos los pasajes hasta ahora estudiados se encuentran en escritos que forman parte del Nuevo Testamento (Act, Jo, 1Petr) y, por tanto, además de la autoridad que pudieran tener inicialmente, se acumulaba la de ser considerados como escritos inspirados por Dios: en el caso de los tres escritos citados, ya desde el siglo II[91]. Con ello en una época en la que la exégesis se preocupaba mucho menos que en la actualidad de las peculiaridades de cada género literario y de las circunstancias de la redacción, se atribuía con frecuencia a los enunciados un valor de norma general cuasiabsoluta superior a la que tuvieron en el momento de redactarse.

De la misma época que los mencionados escritos es la llamada Primera carta de Clemente (1Clem), documento escrito en forma epistolar por la comunidad cristiana de Roma a la de Corinto el año 96 y atribuida

[88] SCHRAGE, Ethik[5] [n 61] 196-197.

[89] GOPPELT[8] [n 86], 186-188.

[90] Sobre la persecución de Domiciano: J. VOGT, «Christenverfolgungen»: RAC 2, 1167, 1170; STAUFFER[7] [n 22] 146-181; J. SPEIGL, Der römische Staat un die Christen (Amsterdamm 1970), 20-42.

[91] LOHSE, Entstehung[3] [n 29], 14-15; GOPPELT[8] [n 86], 70-74.

tradicionalmente al obispo de Roma Clemente[92]. La carta de rico contenido doctrinal y de duro sentido disciplinar, condena a un grupo de cristianos que en Corinto habría promovido un conflicto, e insiste continuamente en los conceptos de paz, concordia y condena de la subversión. Hace referencia a la persecución que ha costado la vida a miembros de la comunidad de Roma (1Clem 5, 1-6, 3), aconseja prudencia, y en lo referente a lo que aquí nos interesa, en el texto, de una amplia oración con la que termina el documento y de la que nos ocuparemos luego (§ 7), da importantes datos sobre la concepción de la autoridad en un ambiente de persecución[93].

1Clem 60,4-61,2

(4) δὸς ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν τε καὶ πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν γῆν, καθὼς ἔδωκας τοῖς πατράσιν ἡμῶν, ἐπικαλουμένων σε αὐτῶν ὁσίως ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, ὑπηκόους γινομένους τῷ παντοκράτορι καὶ παναρέτῳ ὀνόματί σου, τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς. (1) Σύ, δέσποτα, ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς διὰ τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγήτου κράτους σου, εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς, μηδὲν ἐναντιουμένους τῷ θελήματί σου· οἷς δός, κύριε, ὑγίειαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως. (2) σὺ γάρ, δέσποτα, ἐπουράνιε, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων· σύ, κύριε, διεύθυνον τὴν βουλὴν αὐτῶν κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιόν σου, ὅπως διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν ἵλεώ σου τυγχάνωσιν.

(4) Danos paz y concordia a nosotros y a todos los que habitan en la tierra, como (se la) diste a nuestros padres, que te invocaban santamente en fe y en verdad. (Danos) ser obedientes a tu omnipotente y glorioso nombre y a los que tienen el poder y son nuestros gobernantes sobre la tierra. (1) Tú, Señor, les has dado el poder imperial por tu excelso e indescriptible poder para que nosotros, conociendo la gloria y el honor que les has dado, nos sometamos a ellos no haciendo nada contrario a tu voluntad. Dales, Señor, salud, paz, concordia, estabilidad para que ejerzan sin tro-

[92] B. ALTANER-B. STUIBER, Patrologie[8] (Freiburg 1978), 45-47.

[93] P. MIKAT, «Zur Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im Gebet des 1. Clemensbrief»: FsScheuner (Berlin 1973), 455-471; IDEM, «Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia fur das Verständnis des 1. Clemensbriefes» en sus Religionsgeschichtliche Schriften (Köln Opladen, 1969), 2, 719-725; 737-739; SPEIGL [n 90], 14-20. Sobre el filorromanismo de 1Clem: C. EGGENBERGER; Die Quellen der politischen Ethik des 1.Klemensbriefes (Zürich 1951), 40-43, no convincente en lo que se refiere a la datación tardía y a las fuentes.

piezo el poder que les has dado. (2) Porque tú, Señor celestial, rey de los tiempos, que has dado a los hijos de los hombres gloria, honor y poder sobre lo que hay en la tierra; Tú, Señor, endereza sus designios de acuerdo con lo que es bueno y agradable ante ti, para que ejerciendo piadosamente en paz y suavidad el poder que les has dado, alcancen tu misericordia.

Es llamativa la reiteración con que se repite la idea de que Dios es quien da la autoridad (cuatro veces en 11 líneas). Las reminiscencias del pasaje de Rom 13 son claras: origen divino de la autoridad, obligación de someterse a ella, valoración ético-religiosa de ese deber de sumisión al equiparar implícitamente su incumplimiento con hacer algo contra la voluntad de Dios. Por otro lado, el pasaje clementino deja también implícitamente clara la posibilidad de que quienes detentan esa autoridad de origen divino actúen incorrectamente, por lo que es necesario rogar a Dios que ejerzan debidamente ese poder.

En numerosos documentos de gran valor histórico de la literatura martirial se pone en boca del cristiano procesado una abierta profesión de lealtad al Imperio y al emperador únicamente condicionada a que el emperador no pretenda obligar a actos que el cristiano no puede realizar en conciencia. He aquí algunos casos significativos: Policarpo, obispo de Esmirna condenado y ejecutado probablemente el 156, en su audencia pública ante el procónsul de Asia que le condenó a muerte, dijo[94]:

MartPol 10, 2 (AMA[4] 4)

[...] δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσῆκον τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς ἀπονέμειν·

(A los cristianos) se nos ha enseñado a dar honor a los mandos y poderes establecidos por Dios según lo conveniente en cuanto no nos dañen.

La construcción gramatical de las últimas palabras (τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς) en acusativo que no depende de ningún verbo, resulta difícil de explicar. En cambio su sentido limitativo parece claro. Aunque la historicidad de los detalles del proceso (sobre todo de las palabras del anciano Policarpo en un estadio amplio y con frecuente griterío) sea problemática, el texto muestra al menos que quien redactó el documento que consideraba a Policarpo un ejemplo a imitar, ponía en su boca las palabras citadas[95].

---

[94] ALTANER-STUIBER[8] [n 92], 50-52.

[95] Sobre esos aspectos del proceso: J. DE CHURRUCA, «L'intervention du peuple dans la condammation de l'évêque Polycarpe de Smyrne», en: Justice populaire (Lille 1992), 33-41.

En las Actas de los Mártires de Scilium (Africa), juzgados en Cartago el 17 de julio del 180[96], se recoge fielmente, de forma concisa y abreviada, lo sustancial del interrogatorio de los encausados y aparecen las declaraciones de dos cristianos con concepciones muy distintas sobre el tema que nos interesa.

ActScill 2.6.9 (AMA[4] 28.29)

(2) Speratus dixit: [...] imperatorem nostrum observamus [...] (6) Speratus dixit: Ego cognosco, sed magis illi Deo servio quem nemo hominum vidit nec videre his oculis potest. [...] (9) Donata dixit: Honorem Caesari quasi Caesari, timorem autem Deo. [...]

(2) Esperado [= Speratus, nombre propio] dijo: Nosotros respetamos a nuestro emperador [...]. (6) Esperado dijo: Yo no reconozco el imperio de este mundo, sino que sirvo a Dios a quien ningún hombre vio ni puede ver con estos ojos [...]. (9) Donata dijo: Al césar honor como a césar, a Dios temor.

Como se ve, dentro de lo que permite la concisión con que se formulan las declaraciones, Esperado afirma que respeta al emperador, pero que no reconoce el Imperio: la contradicción habría que entenderse probablemente como un rechazo a las exigencias imperiales en materias que los cristianos consideraban incompatibles con su fe, en este caso el juramento por el genio del emperador (per genium domini nostri imperatoris, según la formulación del procónsul). En la respuesta de Donata hay probablemente una reminiscencia del dicho de Jesús sobre el impuesto (Mc 12, 17 par).

En las actas del proceso del senador cristiano Apolonio juzgado, condenado y ejecutado en Roma en tiempo de Cómodo probablemente el año 185[97], el redactor pone en boca del mártir un discurso apologético de valor histórico inseguro en sus detalles. Pero respecto a él cabe la misma consideración que en el caso del MartPol: si no fueron exactamente palabras de Apolonio, sí lo son del cristiano que redactó el documento queriendo ensalzar la figura para él ejemplar del mártir. En ese discurso aparecen las siguientes frases:

ActApoll 9. 24 [AMA[4] 31.32]

(9) [...] εἰδότες ἀκριβῶς ὅτι οὐχ ὑπὸ ἄλλου τινός ἀλλὰ ὑπὸ μόνης τῆς τοῦ ἀνικήτου θεοῦ βουλῆς, τοῦ τὰ πάντα ἐνπεριέχοντος [...]

---

96 Sobre el martirio de los cristianos de Scilium: H. Karpp, «Dice Zahl der Sclitanischen Märtyrer»: VigChr 15 (1961), 165-172.

97 Sobre el martirio de Apolonio: R. Freudenberger, «Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen Apollonius»: ZNW 60 (1969), 123-130.

βασιλεύει ἐπὶ τῆς γῆς. [...] (24) [...] Ἀλλ᾽ οὐ δύναται νικηθῆναι τὸ δόγμα τοῦ θεοῦ ὑπὸ δόγματος ἀνθρωπίνου·

(9) [...] Sabiendo (los cristianos) muy bien que (Cómodo) no impera sobre la tierra por ningún otro sino por el solo designio de Dios invencible que todo lo contiene [...]. (24) Una norma de Dios no puede ser vencida por una norma humana.

El documento afirma, por tanto, el origen divino de la autoridad humana y da la norma para casos de conflicto.

Las mismas ideas aparecen en una carta del obispo Dionisio de Alejandría en que narra el proceso de que fue objeto el año 257 (con condena a destierro) y reproduce para confirmar su veracidad el texto de las actas oficiales. En ese proceso, Dionisio calificó a los emperadores Valeriano y Galieno (autores del edicto contra los cristianos) de amadísimos de Dios (θεοφιλεστάτοι), les reconoció el título de σεβαστοί (augusti, en griego con el matiz de venerables), afirmó que Dios era quien había puesto en sus manos el poder imperial (βασίλειαν ἐγχείρισας) y que los cristianos oraban constantemente por ellos, pero se negó rotundamente a realizar los actos cultuales prescritos, entendiendo que cumplía así la norma de Pedro de que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (Act 5, 29) (Dion, EpGerm [Eus, HE 7, 11, 4-8])[98]. Los ejemplos podrían multiplicarse.

En la antes mencionada obra de Ireneo de Lyon Contra las herejías, escrita hacia los años 180-185[99], aparece un comentario relativamente amplio de Rom 13, 1-7, en el que el autor introduce concepciones indudablemente ajenas al texto que comenta. En el contexto inmediatamente anterior Ireneo está exponiendo que el diablo es esencialmente mentiroso y se dedica a engañar a los hombres, y aduce como ejemplo la propuesta que, según los Evangelios, hizo a Jesús en el desierto de darle todos los reinos de la Tierra a cambio de adoración (Mt 4, 8-9; Lc 4, 5-7). Para demostrar que el diablo mentía en esa ocasión, Ireneo aduce Rom 13, 1-7, pero lo explica de acuerdo con sus ideas:

IREN, Haer 5,24,2-3 (SC 153, 300-305)

(2) Ἐπειδὴ γὰρ ἀποστὰς τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος τοσοῦτον ἐθηριώθη, ὥστε καὶ τὸν συγγενῆ πολέμιον ἡγήσασθαι καὶ ἐν πάσῃ ἀταξίᾳ καὶ ἀνθρωποκτονίᾳ καὶ πλεονεξίᾳ ἀφόβως καταγενέσθαι, ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς τὸν ἀνθρώπινον φόβον, οὐ γὰρ ἐγίνωσκον τὸν φό-

[98] J. DE CHURRUCA, «El proceso de Dionisio de Alejandría»: SemComplDerRom 6 (1994), 66-79. Nr. 14.

[99] ALTANER-STUIBER[8] [n 92], 110-117.

βον τοῦ Θεοῦ, ἵνα τῇ ἐξουσίᾳ τῶν ἀνθρώπων ὑποτεταγμένοι καὶ τῷ νόμῳ αὐτῶν παιδαγωγούμενοι, κατά τι ἐπιλάβωνται δικαιοσύνης καὶ μετριάζωσι ἀλλήλοις, τὴν ἐν φανερῷ προκειμένην μάχαιραν φοβούμενοι, καθὼς ὁ ἀπόστολός φησιν [...] (p. 301) Καὶ διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ οἱ ἄρχοντες ἔνδυμα δικαιοσύνης τοὺς νόμους ἔχοντες, ὅσα μὲν δικαίως καὶ νομίμως ποιήσουσιν, οὐ περὶ τούτων ἐτασθήσονται, ὅσα δὲ κατὰ παρατροπὴν τοῦ δικαίου ἀδίκως καὶ ἀνόμως καὶ τυραννικῶς ἐπιτελέσουσιν, ἐν τούτοις καὶ ἀπολοῦνται, τῆς τοῦ Θεοῦ δικαιοκρισίας ἅπαντας ὁμοίως ἐξικνουμένης καὶ ἐν μηδενὶ ἐξασθενούσης. Ἐπὶ συμφέροντι οὖν τῶν ἐθνῶν ἐπίγειος ἀρχὴ ἐτέθη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' οὐχὶ ὑπὸ τοῦ διαβόλου [...] (3) (pg. 303-305) Οὗ γὰρ τῇ κελεύσει ἄνθρωποι γεννῶνται, τῇ τούτου κελεύσει καὶ βασιλεῖς καθίστανται, ἁρμόζοντες τοῖς κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν βασιλευομένοις ὑπ' αὐτῶν. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν εἰς ἐπανόρθωσιν καὶ ὠφέλειαν τῶν ὑποτεταγμένων δίδονται καὶ συντήρησιν δικαιοσύνης, οἱ δὲ εἰς φόβον καὶ τιμωρίαν καὶ ἐπίπληξιν, οἱ δὲ καὶ εἰς χλευασμὸν ὕβριν τε καὶ ὑπερηφανίαν, καθὼς καὶ ἄξιοί εἰσιν, τῆς τοῦ Θεοῦ δικαιοκρισίας, ὡς προέφημεν, ἅπαντας ὁμοίως ἐξικνουμένης.

(2) Porque una vez que el hombre habiéndose apartado de Dios, se embruteció hasta el punto de considerar enemigos a sus congéneres, y de degenerar sin temor en toda clase de desórdenes, de homicidios y de ambición, les impuso Dios el temor humano, para que sometidos al poder de los hombres y educados por su ley, alcanzasen un cierto grado de justicia y se moderasen en sus relaciones mutuas temiendo la espada puesta ostensiblemente ante sus ojos, como dice el Apóstol. [...] Y por ello incluso los gobernantes que tienen las leyes como atributo de la justicia, no tendrán que responder de cuanto hicieron justa y legalmente, pero por todo lo que realizaren injusta, ilegal y tiránicamente en transgresión de lo (que es) justo, perecerán, ya que el justo juicio de Dios alcanza por igual a todos y en nada desfallece. El poder terrenal ha sido establecido por Dios para el bien de los pueblos, y no por el diablo [...]. (3) Aquel por cuya orden nacen los hombres (= Dios), es el mismo que aquel por cuya orden son establecidos los reyes de acuerdo con (la situación de) los gobernados por ellos en aquella (= cada) ocasión. Porque unos (gobernantes) son dados para corrección y utilidad de los súbditos, otros para temor, castigo y vergüenza, otros para escarnio, altanería y ensoberbecimiento, según se lo merecen, ya que como hemos dicho, el justo juicio de Dios alcanza por igual a todos.

Las ideas expuestas por Ireneo podrían resumirse en estos puntos: (a) La autoridad es de origen divino, no diabólico como afirmaban algunos grupos cristianos probablemente gnósticos (Haer 5, 24, 1.2 [SC 153, 296.300]). (b) La autoridad fue instituida por Dios como solución para remediar el

caos social que se había producido por la caída del hombre en el pecado original (Haer 5, 24, 2 [SC 153, 298.300-302]). Con ello afirma implícitamente que la autoridad no formaba parte del plan originario de Dios, sino que es consecuencia de la situación provocada por el pecado. (c) Ireneo no hace referencia alguna a la obligación de someterse en conciencia a la autoridad, enunciada en Rom 13, 5. (d) Ireneo combina el principio del origen divino de la autoridad con una idea parecida a la de los ángeles de los pueblos, concepción procedente en el cristianismo de la combinación de dos pasajes del AT (Dtn 32, 8-9 LXX con Gen 11, 8) y con paralelos en la demonología política del paganismo. En la forma en que desarrolló esta idea Orígenes en la primera mitad del siglo III, Yavé para castigar la pretensión de los pueblos de sustraerse a su poder construyendo la torre de Babel, sometió a cada pueblo a la dirección de un ser intermedio (ángel) para que rigiese sus destinos por sus propios caminos a veces extraviados[100]. Ireneo no menciona a los ángeles de los pueblos, pero afirma que los reyes han sido dados por Dios a cada pueblo en armonía con su situación: unas veces para corrección y utilidad de los súbditos y salvaguardia de la justicia, otras para su castigo y reprensión, y otras para su irrisión, desmesura y arrogancia (Haer 5, 24, 3 [SC 153, 302-304]). Con ello, la función ministerial del poder adquiere un sentido muy distinto del que tenía en la parenesis de Pablo. (e) A pesar del aserto anterior, Ireneo afirma que el poder terrenal ha sido establecido por Dios para utilidad de los pueblos (ἐπὶ συμφέροντι τῶν ἔθνων) (Haer 5, 24, 2 [SC 153, 300, 7-8]). (f) Finalmente, Ireneo afirma que quienes detentan la autoridad (ἄρχοντες) tendrán que dar cuenta a Dios de todo lo que han hecho en detrimento de la justicia, y que eso será su perdición (Haer 5, 24, 2 [SC 153, 300-301]). Aunque al exponer estas ideas Ireneo no hace referencia expresa al Imperio Romano, es indudable que él y sus lectores pensaban primordialmente en él.

6. Puntos de conflicto

El punto en el que se planteaba un conflicto radical entre el cristianismo y el Imperio Romano, era el antagonismo entre la concepción monoteísta cristiana y diversos aspectos fundamentales de lo que cabría llamar religión política romana. Con este término, a falta de otro mejor, me refiero al conjunto de prácticas religiosas en las que se dan las siguientes

[100] Orig, Cels 5, 29-31. Sobre este tema: E. PETERSON, «Das Problem des Nationalismus im alten Christentum». en: IDEM Frühkirche Judentum und Gnosis (Roma-Freiburg-Wien 1959), 51-52.

características: que estaban estrechamente relacionadas con la vida política del Imperio, que estaban reconocidas y promovidas oficialmente por el poder público y aceptadas por la sociedad, que implicaban en sí escasa o nula religiosidad interna, que tenían como base concepciones religiosas teológicamente poco definidas y carentes de dogma, que resultaban ser un signo externo de lealtad al Imperio.

Dentro de ese grupo interesan aquí directamente las supplicationes y otras ceremonias semejantes en que se pedía protección (o se agradecía la protección obtenida) a las divinidades que durante siglos habían protegido eficazmente a Roma, y los actos relacionados con el culto imperial donde la vaguedad de la concepción teológica subyacente llegaba al máximo. Para un pagano normal, aun adicto a un determinado culto, la participación en tales ceremonias no ofrecía dificultad, ya que su adhesión a una determinada divinidad, o su escepticismo respecto a los cultos tradicionales o nuevos, o su monoteísmo filosófico no tenían carácter exclusivista. Para un cristiano, lo mismo que para los judíos, la cuestión era muy distinta: los cristianos habían heredado de los judíos un monoteísmo exclusivista con su Dios personal y único, creador de todas las cosas y perfectamente diferenciado del mundo y de los hombres. Todas las divinidades paganas eran consideradas globalmente como ídolos sin vida, o como seres demoníacos malignos. Todo acto externo que supusiese, aun indirectamente, el reconocimiento de una divinidad pagana, o la divinización de un hombre mortal era considerado como incompatible con la calidad de cristiano[101]. Esto llevó por una parte a que los cristianos se autoexcluyeran de numerosos campos de la actividad económica y social, tema sumamente interesante e importante, pero que no cabe en este estudio. Por otra parte, el monoteísmo excluyente de los cristianos llevó a diversos tipos de conflicto con la autoridad pública. En los dos primeros siglos, cuando aun sin existir probablemente una norma legal específica contra ellos se les llevaba ante los tribunales ocasionalmente como individuos o como grupo, acusándoles de prácticas delictivas horrendas (infanticidio, incesto, etc.), o de actitudes que pudiesen tener que ver con el amplísimo crimen maiestatis (reunión ilegal, subversión, etc.), era frecuente que la autoridad correspondiente (praefectus urbi, gobernador de provincia) recurriese a obligarles a demostrar su lealtad al Imperio por un acto del culto oficial incompatible con sus convicciones. Por otro lado, aunque la mayoría de los cristianos de los dos primeros siglos eran

---

101 A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten⁴ (Leipzig 1924) 28-39; W. WARDE FOWLER, Roman Ideas of Deity in the last Century before the Christian Era (London 1914), 29-80; E. PETERSON, «Der Monotheismus als politisches Problem», en: IDEM, Theologische Traktate (München 1951), 61-75.

personas que podían dejar de participar impunemente y sin llamar la atención en los juramentos de fidelidad al emperador y los vota pro salute obligatorios en teoría para toda la población, había indudablemente situaciones (supplicationes en calamidades públicas, actos de culto imperial en tiempo de emperadores como Domiciano, que lo potenciaron, etc.)[102] en que el sustraerse podía resultar llamativo y peligroso. Cuando desde mediados del siglo III la represión del cristianismo se hizo por edicto general (Decio 249, Valeriano y Galieno 257, Diocleciano 303), a los cristianos para librarse de las medidas represivas les bastaba con realizar (al menos formalmente) un acto cultual oficial que para la autoridad romana equivalía al signo externo de la lealtad política exigida y para los cristianos implicaba la abjuración del cristianismo.

El conflicto se mantuvo en toda su radicalidad teórica durante toda la época que nos ocupa. Los escritores y las autoridades religiosas cristianas se mantuvieron inflexibles frente a todo lo que aun indirectamente implicase politeísmo o apariencia de divinización de un ser humano, sin que (al menos entre los escritos que han llegado hasta nosotros) se aprecien intentos de interpretar, concebir y explicar algunas ceremonias tradicionales y diversas manifestaciones del culto imperial en su forma mitigada (por ejemplo, el tan extendido juramento per geniuum [ψυχή] imperatoris) como actos cívicos que no implicaban nada incompatible con el monoteísmo. Sólo en la práctica y en algún punto aislado se mostró alguna mayor amplitud: sirvan de ejemplo el conflicto que se produjo entre los cristianos de Cartago el año 211 narrado en el De corona de Tertuliano (CCL 2, 1040-1)[103] o la titulatura imperial (θεοφιλεστάτοι, σεβαστοί) que, como hemos visto, empleó el año 257 Dionisio de Alejandría.

Por otro lado, hubo una serie de factores que contribuyeron a que el conflicto tuviese en la práctica un alcance desigual. Entre estos factores hay que señalar: la ausencia del actual principio de legalidad en el derecho penal romano, el amplio margen de discrecionalidad de que gozaba

---

[102] Sobre estos puntos: P. HERMANN, Der römische Kaisereid (Göttingen 1968), 116-121; K. LATTE, Römische Religonsgeschichte (München 1960), 245-246. Un punto muy importante, en el que no cabe entrar aquí, es que el primitivo cristianismo rechazó el juramento por sus connotaciones externas politeístas, no por su naturaleza en sí (poner a Dios por testigo de algo que se promete o afirma) a pesar de los pasajes del Nuevo Testamento que lo reprueban en principio (Mt 5, 33-37; Jc 5, 12). Sobre estos pasajes: J. SCHNEIDER, ομνυω: TWNT 5, 178-182.

[103] Tert, Cor 1, 1-6 (CCL 2, 1040-1041). Comentario en: J. FONTAINE, Tertullien, Sur la couronne (Paris 1966), 41-53. El problema de la actitud del cristianismo ante la guerra y el servicio militar es complejo: actualmente se calificarían de pacifistas. Excelente orientación en: J.M. HORNUS, Evangile et labarum (Genève 1960), 43-52; 95-120; H.V. CAMPENHAUSEN, «Der Kriegdients der Christen in der Kirche des Altertums», en: IDEM Tradition [n 52], 203-215.

el juez en la cognitio sobre todo en las provincias, el talante humano de varios emperadores y gobernadores romanos que procuraron evitar el enfrentamiento o hallar cauces para superarlo, la conducta cívica y socialmente correcta de la mayor parte de los cristianos. Sin embargo, hubo ocasiones en que el conflicto siempre existente se agudizó con carácter local o general y hubo persecuciones cuyo volumen no es posible calcular en número de víctimas, pero que en todo caso fueron muchas y muy importantes (Jesús, Jacobo Zebedaida, Esteban, Pedro, Pablo, numerosos obispos, etc.)[104]. El problema del contrasentido de que Jesús fuese condenado y ejecutado por la autoridad romana y ésta fuese presentada como instrumento de Dios, se intentó salvar en gran parte echando la culpa a los judíos y tratando de exculpar a Pilato, tendencia que aparece ya clara y progresiva desde muy pronto en las fórmulas de fe cristianas.

Por lo que respecta a los primeros mártires, la responsabilidad se atribuía o bien a los judíos o bien a emperadores como Nerón y Domiciano, generalmente execrados por sus excesos[105] y sobre los que probablemente ninguno o muy pocos cristianos se planteaba el problema de que en teoría hubiesen recibido su poder de Dios. Ya en el siglo II surgieron leyendas como las contenidas en la abundante literatura apócrifa sobre Pilato, o la del informe favorable sobre Jesús de Tiberio al Senado (TERT, Ap 5, 2)[106].

En otros muchos casos la literatura martirial recurrió a la concepción agonística que presentaba los procesos y ejecuciones de los cristianos como una lucha (ἀγών) entre los mártires como atletas de Cristo y los poderes del mal que movían contra los cristianos al pueblo y a las autoridades locales o regionales, y acababan siendo derrotados por la invencible constancia de los mártires asistidos por Dios. Manifestaciones de esta concepción se dan en la Carta de las comunidades de Lyon y Vienne (Martyrium Lugdunensium) informando a las comunidades de la provincia de Asia sobre la persecución local de los cristianos en el año 177, y en los escritos de los apologetas (sobre todo Justino) que conciben el mundo superpoblado de malos espíritus (φαῦλοι δαίμονες) que lo mueven todo contra los cristianos[107].

---

[104] Sobre la naturaleza jurídica de las persecuciones: H. LAST, «Christenverfolgungen II», RAC 2, 1208-1228; G.E.M. DE STE CROIX, «Why were the early Christians persecuted»: Past and Present 26 (1963), 6-38; T.D. BARNES, «Legislation against the Christians»: JRS 58 (1968), 32-50.

[105] MelSard, Apol (Eus, HE 4, 26, 9); Tert, Ap 5, 3-8.

[106] Ver: n 18.

[107] V. HARNACK, Mission⁴ [n 101] 151-170; P. LANARO, «Temi del martirio nell'antichità cristiana»: StPatav 14 (1967), 204-217; J. DE CHURRUCA, «Critique chrétienne aux institutions de l'Empire chez Justin»: StGuarino (Napoli 1984) 1, 10-11 (Nr. 5).

En época más avanzada, en escritores cristianos con una concepción del mundo más racional y menos poblada de demonios cósmicos perversos, se recurrió preferentemente a atribuir las persecuciones (incluso las sistemáticas de la segunda mitad del siglo III: Decio, Valeriano Galieno, Diocleciano) no al emperador, sino a algún consejero perverso, al que se denigra despiadadamente de acuerdo con las directrices de la retórica. Caso típico es la explicación de la persecución de Valeriano y Galieno de los años 257 al 260 dada por el gran obispo Dionisio de Alejandría, que la atribuye a los malos consejos y pésimo influjo de Macriano, entonces rationalis summae rei y más tarde conspirador y padre de dos efímeros pretendientes (Macrianus jr. y Quietus)[108]. La tendencia a atribuir las persecuciones y sus atrocidades (reales e inventadas) a funcionarios imperiales perversos se desarrolló extraordinariamente en la literatura martirial tardía y en numerosos apócrifos.

Al lado de este sector que se esforzó por conciliar el duro hecho de la persecución por la autoridad romana con el principio de lealtad a la autoridad establecida por Dios, hubo grupos apocalípticos que vieron en el Imperio Romano la realización terrena de los poderes del mal.

7. La oración cristiana por el emperador y por el Imperio

En una civilización secularizada como es la actual, no resulta fácil de comprender la importancia que tiene como manifestación de lealtad la oración de los cristianos por el Imperio y el emperador. Para entenderla debidamente hay que tener en cuenta que prácticamente en todas las civilizaciones antiguas era principio generalizado que la sociedad, generalmente a través de hombres personal o institucionalmente cualificados y por medio de ritos considerados como adecuados, debían ponerse en contacto con la divinidad para obtener protección, evitar animosidad y reconocer y agradecer los beneficios recibidos. Las diversas concepciones de lo divino y las diferentes mitologías dieron lugar a que las formas de oración (en sentido amplio) fueran muy variadas en los distintos pueblos[109]. En el mundo romano de la época imperial la religio oficial generalizada carecía de una base teológica definida y estaba muy vinculada a la vida oficial (sacerdocios, supplicationes, culto imperial, etc.)[110].

---

[108] Sobre este caso: J. de Churruca, «Das politische Denken des Bischofs Dionysios von Alexandrien»: MélWubbe (Fribourg 1994), 199-121; 130-133 (Nr. 13).

[109] F. Heiler, «Gebet I»: RGG[3] 2, 1209-1213.

[110] K. Latte, Römische Religionsgeschichte (München 1960), 320-324.

El cristianismo había heredado del judaísmo la concepción monoteísta de un Dios personal con el que se podía entrar en contacto por la oración y lograr de El protección y ayuda. En el Antiguo Testamento son numerosos los pasajes en que un personaje carismático intercede eficazmente ante Yavé a favor de alguien: Abraham en favor de Sodoma (Gén 18, 23-33), Moisés en favor del pueblo de Israel de forma que mientras mantenía las manos alzadas el ejército israelita vencía (Ex 17, 8-13); el mismo Moisés para obtener el perdón de su pueblo que había pecado (Ex 32, 7-14; 32, 30-35; Dtn 9, 25-29); Amós en parecidas circunstancias (Am 7, 2-6). En ocasiones la situación es tan grave, que Yavé prohíbe a intercesores cualificados rogar por el pueblo infiel (Jer 7, 16-20; 11, 14). A veces la acción mediadora se extiende a pueblos distintos del de Israel como la de Abraham en favor de Sodoma (Gen 18, 23-33) o la de los judíos desterrados en favor de la ciudad en la que se hallan destinados (Jer 29, 7). Los ejemplos podrían multiplicarse[111].

En el cristianismo la relación hombre-Dios y por tanto la oración, tienen un sentido aún más personal que en el Antiguo Testamento. Las exhortaciones a pedir ayuda a Dios en las necesidades son numerosas en los Evangelios y la promesa de ser escuchados es frecuente (Mt 6, 9-13, Padrenuestro; Le 11, 5-13, eficacia de la insistencia; Mt 7, 7-11; 21-22, confianza en la obtención, etc.). En el cristianismo el mediador por excelencia entre los hombres y Dios es Jesucristo (Hebr 5, 5-6; 7, 17-21) y a toda la comunidad de creyentes se le atribuye desde el principio una función sacerdotal de mediación (1Petr 2, 9; Apc 1, 6; 5, 10; 20, 6) que se manifiesta no sólo en los actos cultuales, sino también en el buen ejemplo, en la difusión de la verdad, en la lucha con los demonios, en la ayuda a los demás y en la oración de intercesión[112], y uno de los temas por los que se oraba desde un principio era el bien del Imperio y del emperador.

La mención más antigua de la oración de los cristianos por las autoridades se encuentra en la Primera carta a Timoteo, tradicionalmente atribuida a San Pablo cuyo nombre aparece en ella como autor, pero que probablemente fue escrita por un anónimo de la escuela de Pablo, buen conocedor de su doctrina, a finales del siglo I o principios del II, verosímilmente en Asia Menor[113]. En la carta alternan las secciones polémicas contra errores doctrinales con las que contienen instrucciones sobre la

---

[111] C. WESTERMANN, «Gebet IV» : RGG³ 2, 1214; O. BAUERNFELD, «Gebet IV» : RGG³ 2, 1220; H.L. KULP, «Gebet V»: RGG³ 2. 1221-1223; H.U. INSTINSKY, Die alte kirche und das Heil des Staates (München 1963), 41-53.

[112] B. LOHSE, «Priestertum»: RGG³ 5, 578; R. PRENTER, «Priestertum»: RGG³ 5, 581.

[113] LOHSE, Entstehung³ [n 29], 64-65.

conducta de las comunidades cristianas. En una de estas secciones casi al principio de la carta aparece la siguiente exhortación:

> 1Tim 2, 1-4
>
> (1) Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας, ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, (2) ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. (3) Τοῦτο γὰρ καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, (4) ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν.
>
> (1) Lo primero de todo exhorto a que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los seres humanos, (2) por los soberanos y por todos los constituidos en autoridad para que pasemos (una) vida sosegada y tranquila en toda piedad y dignidad. (3) Esto es bueno y grato a los ojos de Dios nuestro salvador, (4) que quiere que todos los hombres se salven y vayan al conocimiento de la verdad.

Las personas por las que se ha de orar son los soberanos y todos los constituidos en autoridad. Los βασιλεῖς son sin duda primariamente los emperadores romanos, para los que se utilizaba esta designación como título usual ya en esa época en el mundo helenístico, donde no tenía la connotación negativa del término rex en Roma en esa misma época. En cuanto a la extensión a todos los constituidos en autoridad hay que señalar la clara correspondencia terminológica con las ἐξουσίαι ὑπερεχούσαι de Rom 13, 1. Este primer texto no menciona lo que se ha de pedir para las autoridades, sino sólo el fruto que se espera conseguir de rogar a Dios por ellas: que podamos llevar una vida sosegada y tranquila.

Aproximadamente contemporánea de esta carta deuteropaulina es la antes mencionada (§ 5) Primera carta de Clemente escrita probablemente el año 96 y de marcado carácter filorromano[114]. La carta, de tono notablemente autoritario incluye en su última parte el texto de una larga oración posiblemente usado en la liturgia de la Iglesia de Roma. En esa oración se comienza por la alabanza agradecida a Dios por sus beneficios (1Clem 59, 3), sigue una súplica por los particularmente necesitados (atribulados, enfermos, extraviados, etc.) (1Clem 59, 4), continúa con un himno de alabanza a la acción cósmica y salvífica de Dios (1Clem 60, 1) seguida de peticiones de carácter general (protección, ayuda, paz, etc.) (1Clem 60, 2-4), para terminar con la oración por los gobernantes cuyo texto se ha transcrito antes (§ 5). Ya hemos visto los términos empleados por Clemente para designar la autoridad y la insistencia con que recalca

[114] H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961), 32-33.Ver además: n 93.

su procedencia de Dios. Lo que según Clemente se ha de pedir a Dios en el campo de la vida política, es la concordia y paz para todos, lo que coincide con el ideal oficial de la época. Además, concretamente para los gobernantes se ha de pedir salud (ὑγιεία = salus) y estabilidad (εὐστάθεια)[115].

Aproximadamente un siglo más tarde, Tertuliano en el Apologético escrito hacia el año 197, ampliaba esa lista con las siguientes concreciones: larga vida (vita prolixa), reinado tranquilo (imperium securum), palacio sin perturbaciones (domus tuta), ejércitos fuertes (exercitus fortes), senado fiel (senatus fidelis), pueblo leal (populus probus), mundo en paz (orbis quietus) (Tert, Ap 30, 4)[116]. En esta amplificación de Tertuliano se dejan sentir probablemente referencias a problemas de la casa imperial que se habían agudizado en el último decenio del siglo II. Tanto Clemente como Tertuliano especifican los bienes que se pretende obtener por medio de esas oraciones: que gobiernen sin tropiezo (ἀπροσκόπτως) (1Clem 61, 1), que orienten sus designios hacia lo bueno y agradable a Dios (1Clem 61, 2), que gobiernen en paz y clemencia (ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι) (1Clem 61, 2)[117]. Tertuliano menciona a su vez entre esos bienes la situación del mundo (status saeculi), la paz (rerum quies) y el retraso de la catástrofe cósmica final (mora finis) (Ap 39, 2). Más adelante (§ 8b) habrá ocasión de tratar de este último concepto.

Diversos autores cristianos de los siglos II y III siguen haciendo referencia a la oración de los cristianos por el emperador y el Imperio, añadiendo algunos puntos a los ya señalados. En la más antigua apología cristiana de las actualmente conservadas, escrita originariamente en griego hacia el año 125 por Arístides, de quien apenas se conoce más que el nombre y algunos fragmentos de su obra[118], hay un pasaje breve que trata de nuestro tema. Se encuentra al final de la misma, en una sección en la que ensalza la teología y la ética social de los cristianos. Nuestro pasaje se conserva sólo en la traducción siríaca de la obra y dice así[119]:

ARIST, Ap (syr) 16, 6 (TU 9/1b [1892] 23)

Para mí no hay duda de que el mundo se mantiene (sostiene) por las súplicas de los cristianos.

---

[115] BAUER, Wb⁶ [n 46], 600-601.

[116] Sobre la oración por el emperador en Tertuliano: INSTINSKY [n 111], 52, 74, n 19.

[117] Sobre el concepto de clemencia-suavidad: F. HAUCK-S. SCHUTZ, πραυς: TWNT 6, 646-647.

[118] ALTANER-STUIBER⁸ [n 92], 64-65.

[119] Traducción alemana del texto siríaco en: E. HENNECKE, Die Apologie des Aristides (TU 4/3 [1893]) y R. RAABE, Die Apologie des Aristides aus dem Syrischen übersetzt (TU 9/1b [1892]).

La reconstrucción del original griego es imposible, pero en todo caso parece claro que Aristides afirma su convicción de la eficacia cósmico-política de la oración de los cristianos. La misma idea expone Justino en su Diálogo contra Trifón escrito hacia el año 160 (Just, Dial 116, 3). Unos 15 años más tarde el apologeta Atenágoras[120] afirmó con toda claridad su convicción de que los cristianos eran las personas más adecuadas para conseguir de Dios, por su oración, prosperidad para el emperador. En un pasaje de su Súplica (o Embajada) en favor de los cristianos, escrita probablemente en el año 176 y teóricamente destinada a Marco Aurelio y Cómodo, después de haber refutado las principales inculpaciones que se hacían contra los cristianos, termina dirigiéndose a los dos emperadores con estas palabras:

ATHENG, Suppl 37, 2-3

(2) τίνες γὰρ καὶ δικαιότεροι ὧν δέονται τυχεῖν ἢ οἵτινες περὶ μὲν τῆς ἀρχῆς τῆς ὑμετέρας εὐχόμεθα, ἵνα παῖς μὲν παρὰ πατρὸς κατὰ τὸ δικαιότατον διαδέχησθε τὴν βασιλείαν, αὔξην δὲ καὶ ἐπίδοσιν καὶ ἡ ἀρχὴ ὑμῶν, πάντων ὑποχειρίων γιγνομένων, λαμβάνῃ; (3) τοῦτο δ' ἐστὶ καὶ πρὸς ἡμῶν, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγοιμεν, αὐτοὶ δὲ πάντα τὰ κεκελευσμένα προθύμως ὑπηρετοῖμεν.

(2) ¿Quiénes más legitimados para alcanzar lo que piden, que quienes oramos por vuestro imperio para que el hijo (= Cómodo) pueda suceder al padre (= Marco Aurelio) en el poder imperial de la forma más justa y vuestro imperio se acreciente y prospere al someterse a él todos (los hombres)? (3). Esto también nos es favorable para que llevemos una vida sosegada y pacífica y obedezcamos gustosamente a todo lo mandado.

El último párrafo es una clara reminiscencia de 1Tim 2, 2 antes citado. En el primero se afirma claramente la convicción de que los cristianos, cuya inocencia y excelencia ética se ha puesto de relieve a lo largo de toda la obra, son los mejores y más eficaces interlocutores ante Dios. Hay que señalar también de pasada una idea que se apunta en este pasaje y que aunque está estrechamente relacionada con el tema de este trabajo, no puede ser desarrollada aquí: la oración para que todos (los hombres) se sometan al Imperio. Probablemente muchos cristianos participaron de la idea (o tal vez más exactamente de la sensación o convicción no refleja) de que el mundo civilizado se circunscribía al Imperio Romano y que

[120] ALTANER-STUIBER[8] [n 92], 74-75.

todos los pueblos estaban llamados a someterse a él[121] Tertuliano insiste claramente en la misma idea en el Apologético al afirmar:

TERT, Ap 30, 4-5

4. Illuc sursum suspicientes Christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudato, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus, precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, uitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecumque hominis et Caesaris uota sunt. 5. Haec ab alio orare non possum, quam a quo me scio consecuturum, quoniam et ipse est, qui solus praestat, et ego sum, cui impetrare debetur, famulus eius, qui eum solus obseruo, qui pro disciplina eius occidor, qui ei offero opimam et maiorem hostiam, quam ipse mandauit.

(4) Mirándole (= a Dios) hacia arriba, los cristianos estamos orando siempre por todos los emperadores, con las manos extendidas porque son inocentes, con la cabeza descubierta porque no tenemos de qué avergonzarnos y finalmente sin nadie que nos dicte porque oramos de corazón [... sigue la enumeración antes mencionada de lo que se pide para el emperador] (5) Estas cosas no se las puedo pedir a ningún otro, ya que él precisamente es el único que lo da, y yo soy el único que lo puedo impetrar: (soy) su siervo que sólo honro a él, que doy mi vida por su doctrina, que le ofrezco el mayor y mejor sacrificio que él mandó [...].

A comienzos de la segunda mitad del siglo III el gran obispo de Alejandría Dionisio ahondaba en las mismas ideas al afirmar que el gran error del emperador Galo y el origen de sus desastres había sido perseguir a los cristianos que oraban por él eficazmente (DionAl, EpHerm [Eus, HE, 7, 1])[122]. El año 257 en su proceso Dionisio afirmó que los cristianos oraban constantemente por el imperio de Valeriano y Galieno para que se mantuviese inconmovible (Dion, EpHerm [Eus, HE 7, 11, 8]).

Esa convicción cristiana debió de estar tan extendida, que el año 311 el emperador Galerio en su edicto de tolerancia afirma en su exposición de motivos que hace cesar la persecución de los cristianos para que éstos rueguen a Dios por la salvación (σωτηρία) del emperador y de los asuntos públicos (EdGal [Eus, HE 8, 17, 10 // Lact, Mort 34]). No cabe entrar en la valoración del grado de convicción personal con que hablaba el emperador Galerio o su cancillería, pero en todo caso es significativo que la convicción cristiana del valor de su oración por la prosperidad del Imperio acabase siendo acogida en un edicto imperial[123].

---

[121] I. OPELT-W. SPEYER, «Barbar: JbAC 10 (1967) 282-283; J. VOGT, «Orbis Romanus», en: IDEM, Orbis (Freiburg 1960), 169-171.

[122] Sobre este punto: CHURRUCA [n 108], MélWubbe, 126-137.

[123] Sobre este punto: INSTINSKY [n 111], 13-20, 61-65

8. La función del Imperio Romano en la teología de la historia

El cristianismo había tomado del judaísmo una concepción de la historia que comienza con la acción creadora de Dios, se desarrolla con continuas intervenciones de Dios en favor de su pueblo elegido y terminará con una última intervención divina para hacer justicia. A lo largo de la historia de Israel fueron variando puntos concretos y detalles con que se rellenaba ese esquema fundamental[124]. En la época en que nació y se desarrolló el cristianismo era por ejemplo muy viva la esperanza en la venida de una figura salvadora (el Mesías) cuya personalidad, funciones y actividades se concebían de formas muy variadas[125]. Los cristianos al asumir ese esquema introdujeron en él una modificación: Jesús era el Hijo de Dios y el Mesías, que había venido ya, había realizado el acto esencial de la salvación del mundo, había inaugurado así una época nueva, y volvería en segunda venida triunfante a cerrar definitivamente la historia de este mundo y a dar pleno desarrollo a una nueva era justa y feliz. En esa concepción de la historia había, por tanto, dos eras (αἰῶνες) y dos intervenciones esenciales de Dios por medio de Jesucristo: la era actual (αἴων οὖτος), que comenzó con la creación y terminaría con una catástrofe escatológica inmediatamente precedente a la parusía (παρουσία = [segunda] venida), y la era futura (αἰών ἐρχόμενος), que había sido inaugurada ya con la primera venida de Cristo, que llevaba una vida latente bajo la opresión de la todavía fuerte era actual, y llegaría a su pleno desarrollo con la parusía[126]. El momento central de la historia había sido la (primera) venida de Cristo: los cristianos afirmaban que de acuerdo con el plan salvífico de Dios esa venida se había producido en la plenitud de los tiempos (Gal 4, 4)[127]. La historia de la era actual se cerraría con la parusía, cuya fecha era incierta, pero apreciada al principio como muy próxima[128]. Esa parusía vendría precedida por una catástrofe general (cósmica, política social y moral) en la que una figura siniestra (el Anticristo) ejercería su protagonismo de maldad[129]. La parusía era añora-

[124] C. WESTERMANN, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen² (Göttingen 1985), 88-101.

[125] Visión de conjunto sobre este tema en: M. WEISE, «Messias II»: RGG³ 4, 902-904; R. MEYER, «Messias III»: RGG³ 4, 904-906.

[126] Sobre estas concepciones: H. SASSE, αιων: TWNT 1, 197-208: K. PRÜMM, Christentum als Neuheiterlebnis (Freiburg, 1939), 80-85; CULMANN, Zeit¹ [n 50] 32-36; 63-68.

[127] G. DELLING, πληρωμα: TWNT 6, 303-304; CULMANN, Zeit² [n 50] 20-27; 71-80, 107-111; 127-129.

[128] H. CONZELMANN, «Parusie»: RGG³ 5, 130-132, IDEM, «Eschatolgie IV»: RGG³ 2, 665-672.

[129] R. SCHÜLZ, «Antichrist I»: RGG³ 1, 431-432.

da, pero la catástrofe escatológica era temida. Dentro de este esquema escatológico de la historia la especulación de diversos grupos cristianos atribuyó diversas funciones al Imperio Romano. Esas funciones condicionaron fuertemente la actitud que esos diversos grupos adoptaron ante el Imperio.

a) El Imperio Romano como marco providencial para la difusión del cristianismo

Muy en armonía con las ideas de que la primera venida de Cristo se había producido en la plenitud de los tiempos y de que la autoridad procedía de Dios y tenía una función ministerial para mantenimiento del orden, surge la especulación teológico-histórica que parte de la coincidencia cronológica de que Jesús, creador de la nueva religión, nació en tiempos de Augusto, creador del nuevo régimen político y de la pax Augusta.

La formulación definida de esta concepción que probablemente ya se daba antes aunque sin manifestarse netamente, se encuentra en un fragmento de la Apología de Melitón, obispo de Sardes, obra de la que desgraciadamente sólo se conservan algunos fragmentos. La obra se dirigía (al menos formalmente) al emperador Marco Aurelio y fue escrita entre los años 172 y 177[130]. En un fragmento transcrito por Eusebio de Cesarea en su Historia Eclesiástica, Melitón se expresa así:

MEL. Ap (Eus. HE 4, 26, 7)

[...] ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσιν κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν. ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος· οὗ σὺ διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ μετὰ τοῦ παιδός, φυλάσσων τῆς βασιλείας τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αὐγούστῳ φιλοσοφίαν, ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν.

[...] nuestra filosofía despuntó primero entre los bárbaros, pero floreció plenamente entre tus pueblos durante el gran imperio de tu antepasado Augusto y se hizo sobre todo feliz augurio para tu reinado. Desde entonces el poder de los romanos se acrecentó con grandeza y brillantez. Tú has sido su heredero deseado y lo serás con tu hijo protegiendo la filosofía que creció y comenzó con Augusto y a la que tus progenitores han honrado junto a los otros cultos.

---

130 ALTANER-STUIBER[8] [n 92], 63.

Melitón emplea, como otros apologetas griegos, el término filosofía para designar el cristianismo. Es llamativo que pone su origen entre los bárbaros, como fue usual entre los adversarios del cristianismo, y que contrapone a los bárbaros (= los judíos) los otros pueblos que integran el Imperio[131]. Para presentar su concepción, Melitón violenta la interpretación de la realidad histórica, ya que difícilmente puede afirmarse que los emperadores anteriores a Marco Aurelio hubiesen honrado al cristianismo. En los párrafos siguientes aquí no transcritos, Melitón expresa las siguientes ideas: que el cristianismo ha resultado provechoso para el Imperio (8); que sólo dos emperadores (Nerón y Domiciano) mal aconsejados lo trataron calumniosamente y dieron origen a las falsedades extendidas contra los cristianos (9); que los emperadores posteriores (concretamente Adriano y Antonino Pío) habían rectificado tal error por medio de numerosos rescritos. El fragmento conservado termina con la asombrosa afirmación de que la opinión del destinatario (Marco Aurelio) es aún más favorable (γνωμή φιλανθρωποτέρα καὶ φιλοσοφωτέρα) (EUS, HE 4,26,11), cosa que está en abierta contradicción con lo que, según propia confesión, Marco Aurelio pensaba de los cristianos (McAur, Refl 11,3). Aparte de los manifiestos elementos retóricos de captación de benevolencia y de la interpretación forzadamente conciliadora de algunos hechos, la insistencia con que Melitón expone su idea es indicio claro de que estaba convencido de la conveniencia de una colaboración entre el cristianismo y el Imperio dentro de los planes de Dios[132].

La misma idea aparece formulada con la misma claridad por Orígenes en su refutación a la obra de Celso contra el cristianismo[133]. Orígenes, que escribía hacia el año 248, comenta en sentido mesiánico el versículo de un salmo que originariamente fue probablemente salmo de entronización[134]. Y que anunciaba: «Durante sus días se ha elevado la justicia y la plenitud de la paz» (Ps 72 [LXX 71] 7):

ORIG, Cels 2, 30

[...] γέγεονεν ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, εὐτρεπίζοντος τοῦ θεοῦ τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ τὰ ἔθνη, ἵν' ὑπὸ ἕνα γένηται τῶν Ῥωμαίων βασιλέα, καὶ μὴ διὰ τὸ προφάσει τῶν πολλῶν βασιλειῶν ἄμικτον τῶν ἐθνῶν πρὸς ἄλληλα χαλεπώτερον γένηται τοῖς ἀποστόλοις τοῦ Ἰησοῦ τὸ ποιῆσαι ὅπερ προσέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς

131 OPELT-SPEYER [n 121], JbAC 10 (1967) 269-271.

132 Comentario en: (P. GUYOT)-R. KLEIN, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen I (Darmstadt 1993), 429-430.

133 Sobre esta obra: ALTANER-STUIBER[8] [n 92], 59-60.

134 E., DHORME, La Bible AT 2 [Bibliotèque de la Pléiade 120] (Paris 1959), 1051 n 1.

εἰπών. «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.» Καὶ σαφές γε ὅτι κατὰ τὴν Αὐγούστου βασιλείαν ὁ Ἰησοῦς γεγέννηται, τοῦ, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ὁμαλίσαντος διὰ μιᾶς βασιλείας τοὺς πολλοὺς τῶν ἐπὶ γῆς. Ἦν δ' ἂν ἐμπόδιον τοῦ νεμηθῆναι τὴν Ἰησοῦ διδασκαλίαν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πολλὰς εἶναι βασιλείας οὐ μόνον διὰ τὰ προειρημένα ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι στρατεύεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν πατρίδων πολεμεῖν τοὺς πανταχοῦ

[Estas palabras] empezaron a hacerse realidad desde su [= de Jesús] nacimiento, al preparar Dios a los pueblos para (recibir) su doctrina, para que estuviesen bajo el único emperador de los romanos y para que a los apóstoles de Jesús no les resultase más difícil, debido al mutuo aislamiento de los pueblos por razón de la pluralidad de reyes, realizar lo que les mandó Jesús al decirles: «Id y enseñad a todos los pueblos» [Mt 28, 19]. Y es claro que Jesús nació durante el imperio de Augusto que, por decirlo así, allanó mediante su imperio único la mayor parte de los (hombres) de la tierra. Para que la enseñanza de Jesús se distribuyese por todo el mundo hubiera sido un impedimento la existencia de muchos reyes, no solamente por lo antes dicho, sino también porque los de todas partes hubiesen estado forzados a incorporarse al ejército y a combatir por sus patrias.

La idea de la función providencial de la *pax Augusta* para la difusión del cristianismo queda afirmada con toda claridad[135] y al mismo tiempo se enuncia implícita, pero claramente la equiparación práctica del mundo (οἰκουμένη) con los territorios y pueblos sometidos al Imperio Romano. Esta idea, que en el fondo estuvo en la mente de muchos cristianos del ámbito político-cultural helenístico-romano, tuvo importantes consecuencias en la configuración del pensamiento cristiano, pero cae fuera de los límites de este trabajo.

b) La función escatológica del Imperio Romano

Como hemos visto al tratar la oración de los cristianos por el Imperio, Tertuliano mencionaba entre los temas por los que los cristianos oraban, la dilación de la catástrofe final del universo (Ap 39, 2 *pro mora finis*). En virtud de la combinación de una serie de especulaciones teológico-históricas se relacionó directamente con este tema al Imperio Romano considerándolo como una institución que de acuerdo con el plan escatológico de Dios impedía con su mera existencia la catástrofe final. Aunque semejantes especulaciones resulten chocantes y aun ridículas a nuestra menta-

[135] Sobre el origen y desarrollo de esta concepción: K. GROSS, «Augustus»: RAC 1, 999-1002; PETERSON, «Monotheismus» [n 101], 82-86.

lidad, tuvieron en el cristianismo antiguo una amplia difusión que justifica el examinarlas más de cerca.

El fin del mundo fue un problema que preocupó vivamente a diversos grupos judíos al menos desde el siglo II aC y a los cristianos desde sus mismos comienzos: se pensaba en una catástrofe cósmica y política que acabaría con los sistemas establecidos y que muchos consideraban próxima. Para los judíos esa catástrofe sería el comienzo de la era mesiánica, y para los cristianos precedería a la parusía o segunda venida gloriosa de Cristo. La especulación escatológica judía y cristiana se esforzaba en predecir la fecha de estos acontecimientos, y aparte de numerosos cálculos numéricos, entre muchos judíos y cristianos se había extendido la idea de que esa catástrofe final estaba temporalmente supeditada al cumplimiento de una condición previa cuya naturaleza se discutía: para muchos judíos la vuelta al buen camino del pueblo de Israel, para muchos cristianos la predicación del Evangelio a todos los pueblos (Mc 13, 10; Mt 24, 14)[136]; pero había otras muchas hipótesis. En todo caso era común a todas ellas que la duración de este mundo estaba subordinada a un plan divino en el que había previsto un hecho futuro condicionante que debería cumplirse, sería un término suspensivo de fecha incierta. En terminología no técnica sería un impedimento, un elemento de retención, algo valorado como malo o como bueno según fuese la disposición (anhelo o temor) de cada cual ante los acontecimientos anunciados.

Estas inquietudes debieron de ser vivas entre los miembros de la comunidad cristiana de Tesalónica (actual Salónica) a la que hacia el año 50 San Pablo había escrito la más antigua de las cartas que de él se conservan[137], y en la que entre otras cosas trataba la parusía y la presentaba como próxima, aunque de fecha imprevisible (1Thess 4, 13-5, 8). Con el tiempo las inquietudes escatológicas acrecentadas por la dilación de la anunciada parusía debieron de seguir siendo vivas y estuvieron extendidas por otras comunidades. En gran parte para clamar estas inquietudes sobre temas escatológicos se escribió la Segunda carta a los Tesalonicenses. Tradicionalmente es atribuida a Pablo y así aparece en las dos salutaciones inicial y final (2Thess 1, 1; 3, 17): en tal caso habría sido escrita posiblemente el mismo año 50[138]. Sin embargo hay importantes razones para considerarla un escrito pseudoepígrafo redactado a fines del

---

136 O. CULMANN, «Wann kommt das Reich Gottes?», en: IDEM, Vorträge und Aufsätze (Tübingen 1966), 535-545; IDEM, «Le caractère escahtologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul»: RevHistPhilRel 16 (1936) 218-221; 229-245; IDEM, Zeit[2] [n 50], 140-145.

137 LOHSE, Entstehung[3] [n 29], 34-35.

138 KÜMMEL[21] [n 81], 228-232.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

siglo I por un buen conocedor de la doctrina de Pablo, que como fue usual en la antigüedad, se cubría con la autoridad de su prestigioso maestro para tranquilizar las inquietudes provocadas por la primera carta auténtica de Pablo a los tesalonicenses, y extendidas a otras comunidades. Para lograr más eficazmente sus efectos, el escrito, aunque no se dirigía de hecho a ninguna comunidad en particular, se presentaba como dirigido a la de Tesalónica para aclarar algunos puntos de la Primera Carta[139]. La Segunda Carta en todo caso fue considerada en la antigüedad sin oposición mayor como escrito paulino y pasó a formar parte del Nuevo Testamento[140].

Independientemente del problema de la autenticidad paulina, lo que aquí nos interesa es que en la carta se afirma que a pesar de la inminencia del fin del mundo, éste tardará algo más de lo que algunos piensan (2Thess 2, 1-3) porque hay un obstáculo (κατέχον) o una persona obstaculizante (κατέχων) que retrasa la realización de la catástrofe final. El autor da por supuesto que los destinatarios saben a qué o a quién se está refiriendo.

2Thess 2, 5-8

(5) Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν; (6) Καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. (7) Τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. (8) Καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ Κύριος ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ [...]

(5) ¿No recordáis que estando todavía entre vosotros os decía esto [= que antes de la parusía de Cristo debía producirse la apostasía generalizada provocada por el «hombre de la iniquidad» (3-4)]? (6) Ahora sabéis qué es lo que retiene hasta que en su momento se manifieste. (7) Porque el misterio de la iniquidad ya está actuando: sólo (falta) que el que lo retiene hasta el momento, sea quitado de en medio. (8) Entonces se manifestará el Inicuo a quien el Señor [Jesús] aniquilará[141] por el aliento de su boca [...].

El «Hombre de la iniquidad», según la descripción que de él se hace (2 Thess 2, 3-4), es el Anticristo. Según el esquema escatológico del autor de la carta, ese Anticristo va a dominar el mundo y provocar la apostasía general, pero su entrada en acción está parada por algo y alguien que la contiene, retiene, obstaculiza, o impide: ése es el sentido que indudablemente tienen en este caso los dos participios de presente sustantivados del verbo κατέχειν[142]. El autor da por sabida por los lectores de la

---

139 LOHSE, Entstehung³ [n 39], 53-54.
140 LOHSE, Entstehung³ [n 29], 14.
141 Ανελει es futuro segundo de αναιρειν: BAUER, Wb⁶ [n 46], 107.
142 BAUER, Wb⁶ [n 46], 859-860.

carta la naturaleza o la personalidad de ese impedimento. Los intérpretes modernos han recurrido a diversas explicaciones que aquí no nos interesan[143]. Lo que nos interesa es que a fines del siglo II apareció entre los cristianos la idea de que ese obstáculo era el Imperio Romano. Para ello se combinó audazmente la afirmación de la Segunda Carta a los Tesalonicenses con el esquema de teología de la historia del antes mencionado (§ 4e) Libro de Daniel[144].

En dos secciones del Libro de Daniel (Dan 2, 31-40; 7, 2-27) se describen dos visiones sustancialmente coincidentes en las que se esquematiza el curso de la historia regido por Dios en la sucesión de cuatro reinos, simbolizados en la primera visión por metales y en la segunda por fieras. Las visiones siguen la línea de la concepción pesimista de la historia, pero culminan en el anuncio de que tras los desastres y atrocidades del último reino, Dios suscitará uno nuevo que jamás será destruido y dominará todo el mundo (Dan 2, 44; 7, 26). El autor que escribía probablemente durante la dominación seléucida, profetizaba hechos ya realizados respecto a los tres primeros reinos y anunciaba la deseada ruina del cuarto reino cuya posición estaba padeciendo. Su esquema histórico-teológico sería éste[145]:

—Primer reino (simbolizado por el oro y el león): Imperio Neobabilónico.
—Segundo reino (plata-oso): Imperio Medo.
—Tercer reino (bronce-pantera): Imperio Persa.
—Cuarto reino (hierro-monstruo no identificable): Imperio Macedónico y Reino Seleúcida.

Desde el siglo I pC las visiones de Daniel se interpretan con un esquema puesto al día[146]:

1. Imperio Babilónico.
2. Imperio Medo-Persa.
3. Imperio Macedónico y Diádocos.
4. Imperio Romano.

La identificación del cuarto reino de Daniel con el Imperio Romano surgió con el hondo antirromanismo que aparece en la literatura apocalíptica judía desde el siglo I aC[147]. Aparece ya expresamente afirmada

---

[143] CULLMANN, Zeit² [n 50], 145-146; W. TRILLING, Der zweite Brief an die Thessalonicher (Zürich-Neukirchen 1980), 73-93.
[144] TRILLING [n 143], 95.
[145] KOCH, Dan [n 74], 185-187.
[146] KOCH, Dan [n 74], 194-195.
[147] HADAS-LEBEL [n 4], 389-391; 473-482; STEMBERGER [n 4], 16-32.

en el Libro cuarto de Esdras, obra apocalíptica escrita a finales del siglo I pC de la que se ha perdido el original hebreo, pero se conserva en versión latina como apéndice de la Vulgata[148]. En esa identificación (4Esr 4, 10-12) la tendencia antirromana es patente[149], cosa que no ocurre en varios pasajes de las Antigüedades Judías de Flavio Josefo, quien, de acuerdo con su actitud filorromana aprovecha la identificación para poner de relieve el invencible poder de Roma dentro del plan de Dios (Ant 10, 209.210.277).

Los cristianos a finales del siglo II, en un momento histórico en el que probablemente se produjo un reflorecimiento de las inquietudes escatológicas y de las concepciones apocalípticas, dieron un paso más: Tertuliano e Hipólito en los últimos años del siglo II y primeros del III identificaron ese cuarto reino de Daniel, que ya antes otros habían visto realizado en el Imperio Romano, con el κατέχον de 2Thess, que cerraba el paso al Anticristo. Tertuliano en su Apologético escrito el año 197 afirma, en un típico alarde de agudeza retórica, que los cristianos al rogar a Dios que retrase los horrores de la catástrofe escatológica, favorecen al Imperio Romano porque saben que mientras éste subsista, no podrá llegar el temido fin del mundo.

TERT. Ap 32, 1

> [...] qui [= los cristianos] vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolimus experiri et dum precamur deferri, Romanae diuturnitatem favemus.

> [...] [los cristianos] sabemos que la perturbación que pende sobre todo el universo y el mismo fin del mundo que amenaza con espantosos horrores, están aplazados por la protección del Imperio Romano. Por tanto: no queremos sufrirlo y al pedir que se aplace, favorecemos la pervivencia de Roma.

Unos diez años más tarde en una sección de su tratado De resurrectione mortuorum en la que va examinando los datos que aparecen en el Nuevo Testamento sobre la resurrección en su doble sentido (espiritual y corporal), aduce en el c 24 los de las dos cartas a los Tesalonicenses y tras la transcripción de la versión latina de 2Thess 2, 1-7 explica quién es «el que retiene» (qui nunc tenet en la versión latina utilizada por Tertuliano).

---

148 A. DIEZ MACHO, Apócrifos del Antiguo Testamento I (Madrid 1984), 250; 183-287.
149 STEMBERGER [n 4], 26-30.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

TERT, Res 24, 18 (CCL 2, 952)

[...] qui nunc tenet donec de medio fiat, quis nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa antichristum superducet?

[...] el que ahora (lo retiene) hasta que sea quitado de en medio, ¿quién es sino el Imperio Romano cuya desintegración en diez reinos dará entrada el Anticristo?

Los diez reinos mencionados en el texto son una alusión a dos pasajes de la literatura apocalíptica: en uno Daniel afirma que la cuarta fiera tenía diez cuernos (Dan 7, 7), con los que el autor simbolizaba a Alejandro Magno y los Seléucidas. El otro está en el Apocalipsis de Juan, quien, como veremos (§ 8, c) hablando del futuro castigo de Babilonia que simboliza probablemente el Imperio Romano, dice que estaba montada sobre una fiera con siete cabezas y diez cuernos (Apc 17, 3) y que esos cuernos son diez reyes que serán vencidos por Cristo (Apc 17, 12-13).

Por su parte, Hipólito de Roma[150], un escritor probablemente de origen griego del que se tratará luego (§ 8, c), en su obra sobre el Anticristo escrita hacia el año 200 afirmaba la identidad del cuarto reino de Daniel (simbolizado por una fiera temible y por el hierro) con el Imperio Romano[151]. Comentando Dan 7, 7, dice:

HIPPOL, Antichr 25 (GCS 1/2, 17)

ἔπειτα, φησίν, „θηρίον τέταρτον φοβερὸν καὶ ἔκθαμβον· οἱ ὀδόντες αὐτοῦ σιδηροῖ καὶ οἱ ὄνυχες αὐτοῦ χαλκοῖ." τίνες οὗτοι ἀλλ' ἢ οἱ Ῥωμαῖοι· ὅπερ ἐστὶν ὁ σίδηρος, ἡ νῦν ἐνεστῶσα βασιλεία.

Después dice (Daniel): «La cuarta fiera terrible y espantosa: sus dientes son de hierro y sus uñas de bronce». ¿Quiénes son éstos sino los romanos? Esto es el hierro: el Imperio que existe actualmente.

Pocos años más tarde (203 ó 204), Hipólito escribió su Comentario a Daniel, en el que afirma tajantemente que con la desaparición del Imperio Romano sobrevendrá el fin del mundo. Hay que esperar todavía hasta que:

HIPPOL, CommDan 5 (GCS 1/1, 196)

[...] ὅταν ὁ χρόνος τοῦ θηρίου πληρωθῇ καὶ τὸ μικρὸν κέρας, ὅπερ ἐστὶν ὁ ἀντίχριστος, ἐν αὐτοῖς αἰφνιδίως ἀναφανῇ, καὶ ἡ δικαιοσύνη [ἡ] ἐκ τῆς γῆς ἐξαρθῇ, καὶ ὁ πᾶς κόσμος εἰς συντέλειαν τότε παρῇ.

[...] cuando se cumpla el tiempo de la fiera [= la cuarta fiera que es el Imperio Romano] y el pequeño cuerno, que es el Anticristo aparezca repen-

150 ALTANER-STUIBER^{8} [n 92], 124- 125.

151 K.J. NEUMANN, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt (Leipzig 1902), 21-24.

tinamente entre los otros y la justicia sea arrancada de la tierra y que el mundo entero llegue a su fin.

A lo largo de sus dos obras desarrolla Hipólito esta interpretación apocalíptica y al final del Comentario a Daniel identificaba también expresamente al Imperio Romano con el κατέχον de 2Thess (CommDan 4, 21 [GCS I/I, 238])[152], como veremos en seguida. Esta concepción, expresada por primera vez en unos años de tensión y por escritores no particularmente simpatizantes con el Imperio introducía al Imperio Romano en la teología de la historia: le confería una función escatológica y hacía de él una pieza importante en el desarrollo de la historia prevista y anunciada por Dios. En la antigüedad esta concepción tuvo una cierta vigencia, pero curiosamente tuvo su mayor desarrollo en la teología política de las Edades Media y Moderna, referida a la continuación occidental del desaparecido Imperio.

c) El Imperio Romano como poder del mal

Esta última actitud, radicalmente contrapuesta a la de sumisión y lealtad, se manifestó sobre todo en obras del género apocalíptico que floreció en el judaísmo tardío (II aC-III pC) como derivación de la profecía. Es un género literario característico de una situación de opresión y desesperación en la que personas y grupos religiosos con un fuerte sentido de justicia expresan su odio frente a los poderes que los aplastan, y manifiestan su esperanza viva en que Dios al final (tal vez próximo) hará justicia y les vengará. Todo esto se expresa por medio de misteriosos símbolos e imágenes de luchas cósmicas entre poderes del mal que al principio vencen, y poderes del bien que al final obtienen la victoria definitiva e instauran un nuevo mundo o una nueva era justa y feliz. Los autores anónimos se presentan a sí mismos como personajes prestigiosos (y a veces misteriosos) del pasado (Adán, Henoc, Elías, un profeta, un apóstol, la Sibila, etc.) a quienes se les han comunicado desde el cielo los secretos del futuro y se les ha encargado el descubrirlos a los demás. En algunos casos que aquí no nos interesan, la apocalíptica explica la sucesión de pasado-presente-futuro como una sucesión de luchas entre fuerzas del bien y del mal sin ninguna referencia a sucesos históricos. En otros muchos casos los videntes aluden más o menos veladamente a acontecimientos ya sucedidos presentados por el supuesto vidente como vaticinios realizados, pero anunciados antes de que sucediesen[153]. El au-

152 NEUMANN [n 151], 69-78.

153 K. KOCH-(J.M. SCHMIDT), Apokaliptik (Darmsdt, 1982), 12-29; P. VOLZ, «Merkmale jüdischer Apokalutik», en: K. KOCH-J.M. SCHMIDT (ed.), Apokalyptik, 249-257.

tor real busca así reforzar la credibilidad de lo que vaticina para el futuro. Este fenómeno es claro, por ejemplo, en el caso del antes mencionado Libro de Daniel. En otros casos resulta difícil establecer con seguridad si un determinado personaje o un evento presentado con rasgos simbólicos representan una determinada persona o institución histórica, o solamente un poder o acontecimiento trascendente extramundano.

El primitivo cristianismo tomó del judaísmo contemporáneo el género literario apocalíptico y resulta imposible determinar la importancia, el volumen y las características de los grupos cristianos en los que se produjo y difundió este tipo de literatura. Indudablemente eran personas y grupos con fuerte conciencia de su situación de opresión y de injusticia institucional. Generalmente manifiestan una gran capacidad emocional y un fuerte radicalismo. En ocasiones consta que se trató de grupos marginales que pronto acabaron siendo considerados como heterodoxos; pero esta característica no tiene, ni con mucho, valor general. El volumen de los escritos apocalípticos cristianos conservados es relativamente pequeño, pero hay que tener en cuenta al valorar este dato que el riesgo de composición y difusión por una parte, y por otra la prevención y falta de interés por el género por parte de sectores cristianos bien (o simplemente mejor) establecidos y menos radicales, ya en los primeros siglos y más aún después de la cristianización del Imperio y en la Edad Media, contribuyeron probablemente a que el número de escritos conservados sea proporcionalmente menor que el de los grupos que los produjeron y apreciaron[154].

La obra que más directamente nos interesa dentro de este género es el Apocalipsis de Juan[155]. Su autor Juan fue un cristiano de gran prestigio entre las comunidades de la provincia de Asia. Tradicionalmente se le identificó con Juan Zebedaida, el discípulo de Jesús a quien la tradición atribuyó también la autoría del Evangelio de Juan. Ambas atribuciones chocan con graves dificultades de crítica literaria e histórica[156]. La obra, tras ciertas vacilaciones, acabó formando parte del Nuevo Testamento[157].

El Apocalipsis de Juan se escribió en época de graves dificultades para los cristianos por parte de la población pagana y del poder público. Esa época difícil reflejada frecuentemente en la obra fueron los años del imperio de Domiciano (81-96)[158]. En ellos, sobre todo en los últimos, el

---

[154] P. VIELHAUER-G. STECKER, «Einleitung»: NTApkr 2⁵, 491-508.

[155] Sobre esta obra: U.B. MÜLLER Die Offenbarung des Johannes (Gütersloh-Würzburg 1984), 13-61.

[156] LOHSE, Entstehung³ [n 29]. 142-144; KÜMMEL²¹ [n 81], 414-417; MÜLLER [n 155], 43-42.

[157] O.A. PIPER, «Johannesapokalypse»: RGG³ 3, 824.

[158] MÜLLER [n 155], 40-42.

emperador fomentó el culto imperial con exigencias a veces extravagantes, que indudablemente dieron lugar a conflictos frecuentes con los cristianos. En esos conflictos intervinieron muchos sectores de la población pagana ante la que por una parte los cristianos no gozaban de ninguna simpatía, y por otra se caracterizaba en Asia por su activa participación y por sus iniciativas en el culto imperial. No cabe hablar de una persecución general directa del cristianismo en la época de Domiciano, pero sí de muy numerosos y graves conflictos con los cristianos por su actitud negativa frente al culto del emperador[159].

En el Apocalipsis se suceden una serie de visiones de acontecimientos celestiales, y luchas cósmicas entre poderes del bien y del mal, que explican la marcha de la historia y su desenlace final. En un grupo de visiones de la segunda mitad de la obra (Apc 11, 19-14, 5) se presenta al poder supremo del mal simbolizado en un dragón que tras ser derrotado en el cielo por las huestes de Dios se retiró a la tierra e instaló en ella su poder (Apc 12, 3-18). Del mar salió una bestia monstruosa en ayuda del dragón; esta bestia sometió toda la tierra, se mostró invencible, embaucó a todos los moradores de la tierra y se hizo adorar por ellos (Apc 13, 1-8). Esta bestia es considerada generalmente como un símbolo del Imperio Romano y el dragón como la representación del Anticristo. El Imperio, por tanto, aparecería presentado como un auxiliar del Anticristo ideológicamente identificado con él[160].

Más clara es la apasionadamente hostil referencia a Roma en otra serie de visiones (Apc 17, 1-19, 10) independientes de la anterior. En síntesis se presenta en la primera una mujer opulenta y poderosa cuyo nombre es Babilonia, montada sobre un poderoso monstruo y calificada como (ἡ πόρνη ἡ μαγάλη) la gran puta (Apc 17, 1), y empleo en la traducción este término porque todo eufemismo sería infiel a la carga de odio y desprecio de todo el pasaje. Babilonia es una denominación críptica de Roma usual en la literatura apocalíptica[161]; y el autor dice textualmente: «La mujer que has visto es la gran ciudad que tiene soberanía sobre todos los seres de la tierra» (Apc 17, 18). En la segunda visión un ángel anuncia la ruina total de «Babilonia» (Apc 18, 1-3) y una voz del cielo pone de relieve la justicia de su ejemplar castigo (Apc 18, 4-8). Luego se

---

159 Ver n 90.

160 MÜLLER [n 155], 226-260: O. BÖCHER, Die Johannesapokalypse³ (Darmadt, 1988), 76-83.

161 H. FUCHS, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt² (Berlin 1964), 74-75; C.H. HUNZINGER, «Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1 Petrusbriefes»: FsHertzberg (Göttingen 1965), 67-77; HADAS-LEBEL [n 4], 430-435; BÖCHER³ [n 160], 87-96.

describe el amargo lamento de los amigos de «Babilonia» al conocer su ruina (Apc 18, 9-19), el correspondiente regocijo de los buenos (Apc 18, 20-24) y la liturgia celestial para celebrar el evento (Apc 19, 1-10)[162]. Dentro del marco de este trabajo es imposible entrar en el análisis de los significativos detalles de estas visiones apocalípticas.

Están estrechamente relacionadas con la apocalíptica las dos obras del antes mencionado Hipólito (¿de Roma?): su opúsculo Sobre el Anticristo y su Comentario a Daniel. Ambas obras están escritas en griego, en Roma (?), muy pocos años antes y después del 202, respectivamente. Tras los años de tolerancia del emperador Cómodo los cristianos sufrieron ocasionalmente graves dificultades y duras persecuciones como consecuencia indirecta de la política de Septimio Severo. Ello debió de reavivar las inquietudes escatológicas en diversos grupos cristianos, y las mencionadas dos obras de Hipólito tienen por fin tranquilizar los ánimos[163]. Hemos visto la función de elemento de contención que Hipólito atribuía al Imperio Romano. Hay que añadir aquí que al establecer esa identificación resalta negativamente su dureza al afirmar que Roma ha sometido por la fuerza y destrozado a todos con su propia fuerza (CommDan 4, 5 [GCS 1/1, 196, 3-51])[164]. Hipólito hace una curiosa observación sobre la estructura interna del Imperio Romano, que él considera débil por carecer de unidad nacional. Resulta llamativo y significativo que diez años antes de la Constitutio Antoniniana presente la ciudadanía romana como un vínculo artificial con una finalidad fundamentalmente militar:

HIPPOL, CommDan 4, 8 (GCS 1/1, 204)

[...] νυνὶ δὲ τὸ νῦν κρατοῦν θηρίον οὐκ ἔστιν ἓν ἔθνος, ἀλλ' ἐκ πασῶν τῶν γλωσσῶν καὶ ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων συνάγει ἑαυτῷ καὶ παρασκευάζει δύναμιν εἰς παράταξιν πολέμου, οἱ πάντες μὲν Ῥωμαῖοι καλούμενοι, μὴ ὄντες δὲ [οἱ] πάντες ἐκ μιᾶς χώρας.

[...] la bestia que actualmente tiene el poder no es un pueblo, sino que recoge para sí (personas) de todas las lenguas y de todo el género de hombres y forma (con ellos) su fuerza militar. Todos ellos se llaman romanos sin ser todos de la misma región.

El contraste de la valoración de Hipólito con la de muchos de sus contemporáneos salta a la vista. Basado en esa concepción de la falta de

---

[162] Sobre estos pasajes: MÜLLER [n 155], 284-320, BÖCHER[3] [n 160], 87-96.

[163] G. BARDY, Hippolyte, Commentaire sur Daniel (SC 14 [Paris 1947]), 10-11.

[164] Para designar la acción de los romanos Hipólito utiliza los verbos griegos διαμαν (= desgarrar, destrozar) y λεπτυνειν (= debilitar): M.A. BAILLY, Dictionnaire grec-francais[6] (Paris 1910), 429; 1182.

unidad interna del Imperio, interpreta la profecía de Daniel sobre el final de la cuarta bestia (Dan 7, 7-8), y prevé que el final del Imperio Romano se producirá por las revueltas y disensiones (ἀκαταστασίαι καὶ ἀσυμφωνίαι) al pretender unos y otros por todas partes apoderarse del mando imperial (CommDan 4, 6 [GCS 1/1, 198]). En otro pasaje formula la misma idea con estas palabras: «Entonces los hombres (en el Imperio Romano) no podrán estar de acuerdo entre sí tirando cada uno por su lado sin orden e intentando arrebatar el mando imperial para sí mismos según sus nacionalidades» (CommDan 4,7 [GCS 1/1, 202]).

Hipólito se fijó también en la coincidencia cronológica de Augusto y Jesús, pero la interpretó en sentido muy distinto del providencialismo positivo de Melitón de Sardes. Según Hipólito, los romanos, siguiendo impulsos satánicos (κατ ἐνεργέιαν τοῦ σατανᾶ), quisieron imitar el plan de Cristo de unir en la fe a los hombres de todas las lenguas y todos los pueblos: los romanos reunieron los mejores de todos los pueblos y los organizaron para la guerra dándoles el nombre de romanos (CommDan 4, 9 [GCS 1/1, 206-208][165].

A pesar de esta valoración unilateral y negativa del Imperio, Hipólito reconoce en él la función escatológica de impedir con su existencia la venida del Anticristo y, por tanto, la de retrasar la catástrofe final. Hipólito aconseja rogar a Dios que nos libre de caer en tales tiempos (CommDan 4, 5 [GCS 1/1 196, 161]) cuyos horrendos sucesos describe con detalle (CommDan 4,51-52 [GCS 1/1, 318-322]). Con ello deja la impresión de que a pesar de su valoración negativa no consideraba deseable la desaparición del Imperio.

Estrechamente relacionados con la apocalíptica están varias concepciones y movimientos ampliamente difundidos en los primeros siglos cristianos, en los que el sentimiento de lealtad al régimen establecido, concretado en el Imperio Romano e inmediatamente manifestado en sus autoridades provinciales y locales, debió de ser escaso y a veces nulo. Entre ellos hay que destacar el Milenarismo y otros grupos radicales cristianos entre los que destaca el Montanismo.

El Milenarismo reproducía dentro del marco cristiano la añoranza difusa de una futura época justa y feliz manifiesta en diversos ambientes y con distintas modalidades ya antes del Cristianismo[166]. La versión cris-

---

[165] Sobre este pasaje: NEUMANN [n 151], 69-71; 87-89; FUCHS² [n 161], 75-78.

[166] Sobre el anhelo generalizado de una nueva época en muy diversos sectores inmediatamente antes del comienzo de la era cristiana: E. NORDEN, Die Geburt des Kindes (Leipzig 1924 = Stuttgart 1958) 164-170 (mundo pagano); O. BÖCHER, «Chiliasmus»: TRE 7,724-727 (judaismo). Sobre el milenarismo en general: H. BIETENHARD, Das tausendjährige Reich: eine biblisch-theologische Studie² (Zürich 1955) passim.

tiana de esa idea era que tras la segunda venida triunfal de Cristo se instauraría en la tierra un régimen de plena justicia y bienestar que eliminaría todos los vicios y desórdenes del sistema establecido. Su base fundamental era un pasaje del Apocalipsis de Juan, en el que se dice que tras el triunfo de los poderes del bien sobre Satán, quedaría éste encadenado en el abismo por mil años, durante los cuales reinarían los justos con Cristo (Apc 20,1-6)[167]. Hasta la época de Constantino hubo numerosos autores (Papías, Justino, Ireneo, etc.) y grupos, que entendieron a la letra esta anuncio y desarrollaron la concepción del futuro (a veces concebido como próximo) reino de Cristo sobre la tierra durante mil años, aunque varió notablemente entre ellos la forma concreta (puramente espiritual o también marcadamente temporal) como se imaginaban que se iba a realizar el nuevo régimen que se esperaba[168]. Aunque no hay constancia histórica concreta de que entre los milenaristas actualmente conocidos se hubiese desarrollado una tendencia explícitamente antirromana, parece altamente probable que al menos en algunos grupos debió de dominar el inconformismo, y que el sentimiento de adhesión al régimen, cuya desaparición se anhelaba, debió de ser débil.

Una actitud parecida poco favorable al Imperio debió de darse también entre los Montanistas y otros grupos cristianos radicales, que daban especial importancia al profetismo carismático y al rigor ético, en contraposición al orden jerárquico dominante en las comunidades, al que consideraban demasiado indulgente[169]. Aunque no profesaban una hostilidad teórica frente al Imperio, su entusiasmo y su intolerancia les llevó a chocar con frecuencia con las autoridades romanas encargadas de mantener el orden y de administrar justicia, con lo que sus sentimientos de adhesión al Imperio debieron de quedar muy debilitados. He aquí algunos ejemplos significativos: en el año 184 y 185 en la provincia romana de Asia, gobernada entonces por Arrio Antonino, todos los cristianos de una ciudad, llevados de su entusiasmo martirial, se presentaron en masa ante el tribunal del gobernador, quien condenó a muerte a algunos de ellos y

---

[167] Sobre este texto: MÜLLER, Offenbarung[2] [n 155] 331-341; BIETERHAND [n 163] 11-29; BÖCHER, Johannesapokalypse[3] [n 160] 96-106. Examen de otros pasajes del NT en los que se apoyaba también esta concepción en: BÖCHER, «Chiliasmus» [n 163] TRE 1.727-728.

[168] Referencia a los escritores cristianos en los que aparecen ideas milenaristas con distintos matices en: G.G. BLUM, «Chiliasmus»: TRE 7,729-731.

[169] Sobre los aspectos del Montanismo que interesan particularmente en este trabajo: P. DE LABRIOLLE, La crise montaniste (Paris 1913) 3-36 (origen y difusión), 106-156 (caracteres), 52-58 (entusiasmo martirial), 107-125 (valor atribuido al martirio); W.SCHEPELERN, Der Montanismus und die phrygischen Kulte (Tübingen 1929) 10-59; A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 232-2.446; W.H.C. FREND, Martyrdom and Persecution in the Early Church (Oxford 1965) 288-294.

puso en libertad a los demás, tratándolos de locos[170]. En los últimos años del siglo II el obispo de una comunidad cristiana de Siria condujo al desierto, al encuentro de Cristo, a todos los fieles, que anduvieron vagando por los montes y estuvieron a punto de ser tratados como bandidos, hasta que el gobernador, aclarado el caso, los dejó libres[171]. El año 211 en Cartago, con ocasión de la celebración de un donativum en el que se repartía solemnemente una paga extraordinaria a la tropa, un soldado cristiano, posiblemente montanista, se negó a llevar sobre su cabeza una corona de laurel, como era usual en tales ceremonias. Alegaba que llevar una corona en una celebración de ese tipo, tenía implicaciones politeistas incompatibles con el hecho de ser cristiano. El soldado fue juzgado y condenado a muerte, y el incidente provocó un conflicto entre los cristianos de Cartago, con ocasión del cual Tertuliano (ya entonces montanista) compuso su breve tratado De corona, en el que alababa como ejemplar la actitud intransigente del soldado, y atacaba como excesivamente tolerante la postura oficial de la iglesia de Cartago[172].

La actitud de lealtad básica al Imperio unida a una condena abierta al modo de actuar de las autoridades, se dio también en mayor o menor grado, como se ha visto antes, en los escritos de la mayor parte de los Apologetas del siglo II. Tertuliano con su habitual ardor y brillantez retórica condensó el aspecto negativo de este sentimiento en un durísimo apóstrofe lleno de ironía, que aparece a final de sus Apologético:

> TERT, Apol 50,12
>
> Sed hoc agite, boni praesides, meliores multo apud populum si illis christianos immolaveritis. Cruciate, torquete, damnate, atterite nos: probatio est enim innocentiae nostrae iniquitas vestra.
>
> Seguid actuando así, buenos gobernantes, más estimados por el pueblo si le inmoláis cristianos. Atormentadnos, torturadnos, condenadnos, trituradnos. Vuestra iniquidad es prueba de nuestra inocencia.

---

170 El suceso es narrado por Tert, Scap 5,1 (CCL 2,1131-1132), Datos sobre Arrio Antonino en: P. V ROHDEN, «Arrius 13»: RE 2/1, 1255-1256.

171 Suceso narrado por Hippol, CommDan 4,18 (GCS 1/1,230-232).

172 Narración e interpretación apasionada del suceso en: Tert, Cor 1-3 (CCL 2, 1039-1044). Comentario en: J. FONTAINE, Q.S.F. Tertulliani De corona (Paris 1966) 41-43. Sobre la actitud (o actitudes) de los cristianos sobre estos temas: J.M. HORNUS, Evangile et labarum (Genève 1960) 95-101.

4. La conciencia social de los cristianos en los dos primeros siglos

Publicado en: ED 40 (1992) 347-372



La conciencia social de los cristianos en los dos primeros siglos

Sumario: 1. Introducción. 2. La preexistencia de la Iglesia. 3. La función cósmica de los cristianos como elemento de cohesión del mundo. 4. Los cristianos alma del mundo. 5. La siembra de la verdad por el Logos según Justino.

1. Introducción

El filósofo platónico Celso en su Discurso Verdadero escrito en griego en el último cuarto del siglo II contra el cristianismo, pone en boca de los cristianos de su tiempo las siguientes palabras:

> ORIG, Cels 4, 23 «Dios nos revela y anuncia de antemano todas las cosas y abandonando el mundo entero y el curso del cielo, y despreocupándose de la inmensa tierra, gobierna para nosotros solos, y a nosotros solos envía mensajeros y no deja de enviarlos y de buscar la forma de que estemos siempre con él». [...] «Primero está Dios, luego, después de él, nosotros, hechos por él en todo semejantes a Dios, y todas las cosas nos están sometidas: tierra y agua y aire y astros. Todo se hizo por causa de nosotros y todo está ordenado para servirnos»[1].

Celso es un personaje histórico sólo conocido a través de la concienzuda refutación que de su obra hizo Orígenes durante el imperio de Filipo el Arabe, por tanto entre los años 244 y 249[2]. Por lo que se deduce de las numerosas y frecuentemente amplias citas textuales que hace Orígenes para irlas luego refutando, Celso era un filósofo platónico, estaba bastante bien informado sobre el cristianismo y lo atacaba como a un movimiento absurdo y peligroso frontalmente contrario a las concepciones de la sociedad culta y bienpensante del último tercio del siglo II[3]. Celso fue muy duro en su crítica, recurrió a las descalificaciones usuales en la litera-

---

[1] Ediciones: P. KOETSCHAU (GCS 2-3 [Leipzig 1899]; M. BORRET (SC 132; 136; 147; 150 [París 1967-1969)]. Trad. cast. D. RUIZ BUENO (BAC 271 [Madrid 1967]).

[2] EUS, HE 6, 36, 2 en relación con HE 6, 34.

[3] Sobre Celso: B. ALTANER-A. STUIBER, Patrologie[8] (Freiburg 1978) 59-60; 203-204, 553-554 con bibliografía entre la que hay que destacar C. ADRESEN, Nomos und Logos: Die Polemik des Kelsos gegen das Christentum (Berlín 1955).

tura polémica[4], pero no descendió a las burdas atribuciones que en su tiempo se hacían al cristianismo. A lo largo de toda su obra se esforzó en descalificar socialmente al cristianismo poniendo de manifiesto el origen humilde y la bajeza social de Jesús[5], su ejecución afrentosa por la autoridad romana[6], la baja calidad de sus inmediatos seguidores[7], la abundancia de gente inculta entre sus actuales adeptos[8], los métodos despreciables del proselitismo cristiano[9] y la falta de una doctrina seria, coherente y respetable[10]. En varios pasajes Celso califica al cristianismo de subversión (στάσις)[11] y a su actividad, de «rebelarse contra la sociedad» (στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν)[12] aunque es verdad que al hacerlo, Celso considera al cristianismo sobre todo como una subversión general del orden cultural establecido[13].

Al introducir el pasaje anteriormente citado, Celso compara a los cristianos con una banda de murciélagos, de hormigas, de ranas y de gusanos, y se indigna de que un grupo tan despreciable tenga la pretensión de ser el centro del universo[14]. Al describir esa pretensión, las expresiones de Celso son a veces desmesuradas e hirientes, pero el contenido reproduce substancialmente las ideas centrales que el cristianismo tenía sobre su función en la sociedad y lo que cabría llamar el embrión de su conciencia política.

En este artículo voy a tratar de esas ideas dejando previamente bien sentadas varias premisas: (a) Que al hablar de ideas políticas no pretendo exponer el pensamiento político cristiano de finales del siglo II: en esa época no existió un pensamiento político cristiano unitario, sino ideas sueltas. (b) Que junto a las ideas que voy a exponer, existían otras muy distintas, como por ejemplo las de la apocalíptica, hostil al poder romano: no voy a tratar de ellas directamente a pesar de su importancia[15]. (c) Que

---

[4] Sobre la polémica en la antigüedad: L. MARTIN, Antike Rhetorik (München 1974) 111-112; 188-203. Sobre las imputaciones a los cristianos: W. NESTLE, Griechische Studien (Stuttgart 1948) 597-660.

[5] ORIG, Cels 1, 28. 29. 58; 2, 79; 6, 10. 75; 7, 14. 53.

[6] ORIG, Cels 2, 11. 33. 63; 7, 14. 53; 8, 43.

[7] ORIG, Cels 1, 62; 2, 55; 3, 22.

[8] ORIG, Cels 3, 16. 19. 50. 55. 73. 74; 6, 12-13; 7, 45; 8, 49.

[9] ORIG, Cels 3, 50. 55. 75-78; 6, 14; 7, 36, 53. 62; 7, 17. 21. 24. 38. 43.

[10] ORIG, Cels 3, 19. 68. 73; 6, 12; 7, 36.

[11] ORIG, Cels 3, 14; 8, 2; 8, 11; 8, 14; 8, 49. Implícitamente pero con otros términos: ORIG, Cels 3, 55.

[12] ORIG, Cels 3, 5.

[13] Sentido de στασις. ANDERSEN, Nomos [n. 3] 217-218.

[14] ORIG, Cels 4, 23.

[15] Sobre el milenarismo: O. BÖCHER, Chiliasmus: TRE 7, 723-729; G.G. BLUM, Chiliasmus: TRE 7. 729-733; E. LOHSE, χιλιας: TWNT 9, 458-460. Sobre la apocalíptica en general: K. KOCH, Apokalyptik (Darmstadt 1982) 12-29. Sobre la apocalíptica en el primitivo cris-

dada la fragmentariedad de la información de que disponemos y la importancia que ha tenido la casualidad en la conservación de los datos que poseemos, es imposible calcular la extensión y la profundidad que estas ideas tenían en las comunidades cristianas: es muy probable que gran número de cristianos no se preocupasen por estos temas. Probablemente más que ideas claras tenían sentimientos, frecuentemente condicionados por sus relaciones cambiantes con la autoridad, en una época en la que la situación del cristianismo podría calificarse de ilegalidad tolerada, ya que la autoridad podía proceder discrecionalmente contra el cristianismo si así lo aconsejaban las circunstancias[16]. (d) Que las ideas de que me voy a ocupar no aparecen en ninguna parte sistematizadas. Se trata de afirmaciones frecuentemente esporádicas, situadas en contextos que nada o muy poco tienen que ver con la política, pero que reflejan el pensamiento de quien las hace. (e) Que las fuentes que voy a utilizar son casi en su totalidad griegas. Indudablemente existió ya en esa época un comienzo de literatura cristiana en otras lenguas, sobre todo en las comunidades cristianas de Oriente, que en gran parte no eran de habla griega, pero desgraciadamente esas obras se han perdido[17]. Por otra parte la literatura cristiana en latín no comenzó a desarrollarse hasta finales del siglo II con Tertuliano[18].

El problema que voy a tratar es el que señalaba Celso en el texto antes citado y en otros varios, donde se indignaba de que el grupo cristiano, que en esa época era débil desde el punto de vista numérico, económico, social y cultural, tuviese una clara conciencia de ser la clave del universo y de tener una misión determinante en el aspecto político. Celso, como otros muchos contemporáneos, al ver ese fenómeno lo consideró una aberración[19]. Voy a examinar en este artículo algunas de las principales

---

tianismo: P. VIELHAUER, Apokalypsen und Verwandtes en E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER (ed.), Neutestamentliche Apokrypen 2[3] (Tübingen 1971) 407-422; L. CERFAUX-J. TONDRIAU, Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine (Tournai-París 1957) 389-391.

[16] Sobre la situación del cristianismo ante la ley en la segunda mitad del siglo II: T. MOMMSEN, Die Religionsfrevel nach römischen Recht: HZ 28 (1890) 394-415; H. LAST, Christenverfolgungen: RAC 2, 1208-1227; J. MOREAU, Les persécutions du christianisme dans l'Empire Romain (París 1956) 49-74; T.D. BARNES, Legislation against the Christians: JRS 58 (1968) 32-50; H. GRÉGOIRE, Les persécutions dans l'Empire Romain[2] (MémAcBelg 56/5 [1964] 9-32; A.N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny (Oxford 1966) 772-786; Ver: Nr 8.

[17] A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius 1 (Leipzig 1893) 885 n. 1.

[18] G. BARDY, La question des langues dans l'Eglise encienne (París 1948) 72-79; 90-99.

[19] Sobre este punto: A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[4] (Leipzig 1924) 281-285; 513-520; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen (Amsterdam 1977) 69-81.

ideas en que se manifestó esa conciencia de la función social y política del grupo cristiano. Me voy a fijar concretamente en las siguientes concepciones: 1. la preexistencia eterna de la Iglesia; 2. los cristianos como elemento que da consistencia al mundo; 3. los cristianos como alma del mundo: 4. la superioridad de los cristianos en orden al conocimiento de la verdad. En los textos que voy a examinar, esas ideas aparecen con frecuencia entreveradas: tomaré como base de cada apartado los textos más significativos del mismo, aun teniendo en cuenta que no tratan el punto de forma monográfica.

Por falta de espacio y tiempo, no voy a tratar en este artículo de una serie de importantísimas ideas que los cristianos deducían de esos principios y que unas veces aparecen sólo esbozadas, otras ampliamente desarrolladas en la literatura apologética. Entre ellas hay que mencionar las siguientes: el alto valor de la ética social cristiana para el mantenimiento de la sociedad[20]; la importancia decisiva atribuida por los cristianos a su oración por el Imperio y el Emperador[21]; la concepción del cristianismo como elemento retardador de la catástrofe final del mundo[22].

2. La preexistencia de la Iglesia

Un primer grupo de textos a estudiar habla de realidades de carácter espiritual preexistente a la creación del mundo, lo que a primera vista presenta una cierta analogía con la concepción platónica de que las realidades del mundo sensible son una imitación de las ideas trascendentes, inmutables y eternas, que existen antes, fuera y por encima del mundo sensible y son formas ejemplares que confieren sentido a las realidades sensibles e históricas. Ahora bien, al menos en dos escritos cristianos del siglo II se afirma que la Iglesia espiritual fue creada antes que los demás seres y que el mundo fue creado para ella.

El primero de estos escritos es la llamada Secunda Clementis (Segunda [carta] de Clemente) que ni es carta, ni es de Clemente, sino una homilía anónima que debe su nombre a que en varios manuscritos aparece copiada a continuación de la carta auténtica del Obispo de Roma Cle-

---

[20] W.C. VAN UNNIK, Die Rücksicht auf die Reaktion der Nichtchristen als Motiv der altchristlichen Paränese: FsJeremias[2] [= ZNW Bh 26 (1964)] 221-234; 226-234; HARNACK, Mission[4] [n. 19] 226-234; 313-324; A. DIHLE, Ethik: RAC 6, 743.

[21] H.U. INSTINSKY, Die Kirche und das Heil des Staates (München 1963) 41-53.

[22] Sobre estas concepciones: O. CULLMANN, Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul: RHPP 16 (1936) 210-245; W. TRILLING, Der zweite Brief an die Thessalonicher (Zürich-Neunkirchen 1980) 94-105.

mente a los cristainos de Corinto escrita hacia el año 96[23]. La breve obra que aquí nos interesa está escrita en griego; es la homilía cristiana más antigua que se conserva; es anónima y a juzgar por su contenido fue redactada a mediados del siglo II[24]. En ella se exhorta (con un cierto desorden) a la penitencia y a superar las dificultades que se oponen a la vida cristiana. Hacia el final de la homilía se encuentran las siguientes afirmaciones:

> 2 Clem 14 (1) [...] Así, hermanos, haciendo la voluntad de nuestro Padre Dios, seremos (miembros) de la primera Iglesia, de la espiritual, de la creada antes que el sol y la luna [...] (2) [...] y también los libros (sagrados) y los apóstoles (dicen) que la Iglesia no es de ahora, sino de antes, ya que era espiritual como también nuestro Jesús, pero se manifestó en sus últimos días para salvarnos[25].

La falta de datos sobre el autor anónimo y el ambiente cultural en que escribió su breve homilía, dificultan la determinación exacta del origen de sus ideas. Por lo que se refiere a nuestro tema, el autor afirma en primer lugar la existencia de una Iglesia primera (πρώτη) y espiritual (πνευματική) creada antes que todas las demás cosas.

Cronológicamente es este el primer texto cristiano conocido que habla de una Iglesia espiritual, especie de arquetipo de la Iglesia histórica[26]. Esta concepción será desarrollada más tarde con amplitud y con diversos matices por Clemente de Alejandría y Orígenes en la primera mitad del siglo III[27], y por los teólogos griegos de la época bizantina[28]. El autor de la homilía que analizamos sólo enuncia el concepto sin desarrollarlo: solamente afirma expresamente que esa Iglesia primera espiritual fue creada (ἐκτισμένη) antes que todos los seres visibles. Κτίζειν es el término técnico empleado por los escritores cristianos para designar la acción creadora de Dios[29]. Dado además el hecho de que en la homilía las ideas son sencillas y no hay rastro de elucubraciones filosóficas, es

---

[23] Sobre Clemente de Roma: ALTANER [n. 3] 45 con bibliografía.

[24] ALTANER [n. 33] 88. Utilizo la edición de O. V. GEBHARADT-A. V. HARNACK (PatrApOp 1/1[2] [Leipzig 1876] 110-143. Texto (sin aparato crítico) traducción y notas en D. RUIZ BUENO, Padres Apostólicos[2] (Madrid 1967) 355-372.

[25] Para esta traducción (la Iglesia, no Jesús, como sujeto del verbo «se manifestó» [ἐφανερώθη]): G. KRÜGER, Zu 2 Klem 14, 2: ZNW 31 (1932) 204-205.

[26] Sobre este punto G. BARDY, La Théologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée (París 1945) 162-165; KRÜGER [n. 25] ZNW 31 (1932) 205.

[27] G. BARDY, La Théologie de l'Eglise de Saint Irénée au Concile de Nicée (París 1947) 118-127; 144-148.

[28] A. ADAM, Kirche (Dogmengeschichtlich): RGG[3] 3, 1306.

[29] W. BAUER, Griechisch-Deutschen Wörtenbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur[6] (Berlín 1988) 925; W. FOESTER, κτίζω: TWNT 3, 1027.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

poco probable que el autor refleje directamente en este punto concepciones platónicas. Más probable es que esté adaptando al cristianismo concepciones judías que aparecen en la literatura rabínica. Según ellas, las más importantes realidades terrenas (el Templo, el Altar, la Liturgia, Jerusalén, etc.) tienen su arquetipo en el cielo, y determinados seres fueron creados por Dios antes de la creación del mundo. Especialmente se afirma esto de la Ley presentada como la criatura preferida de Dios, creada en realidad (no sólo en proyecto) antes que todas las demás cosas[30].

El autor anónimo añade que esa Iglesia espiritual preexistente «se manifestó en los últimos días para salvarnos». La idea es típicamente cristiana y refleja plenamente la concepción teológica según la cual la historia no es una sucesión casual de acontecimientos, sino la ejecución del plan de Dios que en el momento oportuno se manifestó en Cristo, de forma que su venida es el punto de inflexión de la historia[31], y la Iglesia es el instrumento de su acción salvífica[32].

Ideas análogas a las de la Secunda Clementis aparecen en el Pastor de Hermas, una obra de género apocalíptico escrita en griego en Roma hacia el año 150[33]. Del autor (Hermas) se sabe muy poco ya que los datos aparentemente autobiográficos de la obra han de considerarse con gran reserva dado el género apocalíptico de la obra. Del contenido se deduce que probablemente vivía en Roma, que sus conocimientos teológicos no eran muy grandes y que estaba familiarizado con la literatura apocalíptica de su tiempo de la que cristianizó no pocas ideas[34]. La obra, que gozó de gran prestigio y difusión, está dividida en tres partes (Visiones, Mandatos, Comparaciones) en las que el autor refiere sus visiones y sus conversaciones con seres sobrenaturales sobre todo con el Pastor. En una de sus primeras visiones Hermas refiere que vio a una mujer anciana con la que conver-

---

[30] Sobre estas concepciones J. BONSIRVEN, Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ (París 1934) I, 169; 250-251; 516; 532.

[31] Sobre la teología de la historia en el primitivo cristianismo: K. PRÜMM, Christentum als Neuheitserlebnis (Freiburg 1939) 80-85. O. CULLMANN, Christus und die Zeit[2] (Zollikon-Zürich 1948) 20-35; 71-80: G. DELLING, Καιρὸς: TWNT 3, 460-463.

[32] K. STENDAHL, Kirche (Urchristentum): RGG[3], 1299-1303; ADAM [n. 28] RGG[3] 3, 1304-1307.

[33] Sobre el Pastor de Hermas, ALTANER [n. 3] 55-58; 553; R. JOLY, Hermas: Le Pasteur (París 1958) [SC 53, 11, 21; 55-57]. Texto: M. WHITTAKER, GCS 48 (Berlín 1956); JOLY, o.c. Texto (sin aparato crítico con trad. cast. de RUIZ BUENO [n. 24] 937-1029.

[34] Sobre el influjo de la apocalíptica judía en el cristianismo primitivo en general. A. V. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte[5] (Tübingen 1931-1932) 1. 115. Sobre el caso de Hermas: JOLY [n. 33]: SC 53, 47; L.W. BARNARD, Hermas and Judaism: StPatr 8 (= TU 93 [1966] 3-9); J.P. AUDET, Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline: II Le Pasteur d'Hermas; RBibl 60 (1953) 41-82, que va demasiado lejos al presentar a Hermas como un judío esenio llevado a Roma como esclavo después de la I Guerra Judía.

só largamente[35], y a la que, por su edad, tomó por la Sibila[36]. En una ulterior revelación se le comunicó que aquella mujer anciana era la Iglesia, y a la pregunta de por qué aparecía como anciana, se le contestó:

> HERM, Vis 2, 4, 1. Porque fue creada la primera de todas las cosas (πάντων πρώτη ἐκτίσθη): por esto aparece vieja, y por medio de ella fue ordenado el mundo (δια ταύτην ὁ κόσμος καταρτίσθη).

La primera de estas afirmaciones coincide exactamente con la que acabamos de ver en la homilía anónima. La segunda presenta un nuevo matiz: Καταρκτίζειν significa «ordenar», «formar un todo partiendo de diversos elementos», «equipar» (por ejemplo una nave)[37]. Dada la escasa formación filosófica atribuible a Hermas y la orientación de su obra, es sumamente improbable el origen directo griego o helenístico de estas ideas. Hermas en cambio estaba familiarizado con el pensamiento judío y probablemente en este pasaje refiere a la Iglesia lo que en los libros sapienciales judíos posteriores al exilio (Proverbios, Sabiduría) se dice de la Sabiduría como atributo divino cuasi hipostasiado, criatura preferida de Dios e instrumento suyo en la creación y ordenación del mundo[38]. En otras obras apocalípticas judías y en la literatura rabínica se atribuye al pueblo de Israel una función parecida en la creación y conservación del mundo[39].

3. La función cósmica de los cristianos como elemento de cohesión del mundo

El último de los pensamientos arriba señalados de Hermas hace referencia a lo que cabría llamar funcion cósmica de la Iglesia, que había sido ya esbozada un cuarto de siglo antes en la apología cristiana más antigua de las que se conservan, escrita en griego por el cristiano Arístides hacia el año 125[40]. Del autor no se conoce con certeza más que su exis-

---

35 HERM, Vis, 1, 2, 1-1, 4, 3.

36 HERM, Vis, 2, 4, 1.

37 W. PAPE, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch² (Braunschweig 1874-1875) 1. 1260. BAUER, Wb⁶ [n. 29] 849.

38 Por ejemplo: Prov 3, 19-20; 8, 22-31; Sap 6, 3; 6, 12-25. AssMos 1, 12; 4Esr 6, 5-6. Ver BONSIRVEN [n. 30] 1, 213-214; H. RINGGREN, Hypostasen: RGG³, 3, 506. Tanto en la sección de Prov de la que proceden los pasajes aquí aludidos, como en Sap (escrito en griego probablemente en Egipto en el siglo II o I a.C.) se deja sentir un fuerte influjo helenístico (G. FOHRER, Einleitung in das Alte Testament¹² [Heidelberg 1979] 347-3487 J. PICHTER, Salomo-Weisheit: RGG³, 5, 1343, 1344).

39 AUDET [n. 34] RBibl 60 (1953) 76-77; BONSIRVEN [n. 30] 1, 96.

40 Sobre la Apología de Arístides: ALTANER [n. 3] 64-65; J. GEFFCKEN, Zwei christliche Apologeten (Leipzig-Berlín 1907) XXXIII-XLII. Trad. alemana del texto siríaco: E. HENNEC-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

tencia y su obra. El original de ésta se ha perdido, y la transmisión de lo que se conserva es curiosa y significativa para poder valorar exactamente el alcance de sus textos. Del texto original griego, se hizo en el siglo IV una traducción al siríaco descubierta en el siglo XIX en un manuscrito del siglo VI o VII. El traductor (o el copista) omitió algunos pasajes del original y probablemente alteró otros. Por otro lado gran parte de la obra fue incorporada con ligeras variaciones a la novela religiosa apologética Vida de Barlaam y Joasaf, escrita en griego probablemente por Juan Damasceno en la segunda mitad del siglo VII o en la primera del VIII[41]. Finalmente algunos fragmentos del texto griego se conservan en dos papiros del siglo IV, de los que aquí sólo interesa P. Lond 2486, ya que reproduce un fragmento de la parte final de la Apología, que falta en la novela y diverge de la traducción siríaca[42].

La obra de Aristides es muy breve y no destaca por la altura teórica de su contenido. Su gran valor reside en el hecho de ser el primer escrito cristiano de género apologético, y en haber marcado las directrices que luego desarrollarían los grandes apologetas del siglo II[43]. El autor presenta el concepto que los cristianos tienen de Dios[44], critica la religión y culto de diversos pueblos paganos[45] y las desviaciones de los judíos[46], para terminar ensalzando la teología y la ética social de los cristianos[47]. Dentro de este último contexto en el papiro antes mencionado se lee un fragmento griego que falta en la novela y se aparta un tanto de la traducción siríaca:

> ARIST, Ap 16, 1 (P. Lond 2486, 45-51). Como los cristianos tienen necesidad de él [= Dios] le dirigen oraciones y atraviesan este mundo hasta la consumación de los tiempos. Porque Dios les ha sometido a su servicio todas las cosas. Están agradecidos a él y por medio de ellos (δί αυτοῦς) se hace toda administración (διοίκησις) y creación (κτίσις)[48].

KE, Die Apologie des Aristides (TU 4/3 [1893]); R. RAABE, Die Apologie des Aristides aus dem Syrischen übersetzt (TU 9/16 [1982]). Trad. cast. en parte indirecta: D. RUIZ BUENO, Padres Apologistas griegos (Madrid 1954) 117-147.

41 Sobre la Vida de Barlaam y Joasaf: ALTANER [n. 3] 529.

42 Sobre los fragmentos griegos conservados en papiros: H.J.M. MILNE, A New Fragment os the Apology of Aristides: JTS 25 (1923-4) 73-74.

43 GEFFCKEN [n. 40] XLII-XLIII.

44 ARIST, Ap 1, 1-5.

45 ARIST, Ap 3-13

46 ARIST, Ap 14. 1-4.

47 ARIST, Ap 15-17.

48 Texto en JTS 25 (1823-4) 76. La traducción siríaca diverge en la última frase: «on account of them there flows forth the beauty that is in the world» (trad. J.R. HARRIS-A. ROBINSON [JTS 25 (1923-4) 77]) o «so sind um ihretwillen die schönen Dinge, die in der Welt sind in Fluss (= existieren» (trad. HENNECKE [TU 4/3 (1893) 39] coincidente con la de Raabe [TU 9/16 (1892) 22]).

Como se ve, lo mismo que ocurre en el pasaje de Hermas antes citado, Aristides apunta el tema de la función cósmica de los cristianos como elemento que da cohesión al mundo: se limita a afirmar que la creación (κτίσις) y la administración providencial (διοίκησις)[49] del mundo se realiza a través o por medio de los cristianos, sin especificar cómo. Solamente en un pasaje que aparece algo más adelante y que se conserva en la traducción siríaca, dice: «para mí no hay duda de que el mundo se mantiene por las súplicas de los cristianos»[50]. Con ello apunta lo que cabría llamar función sacerdotal de los cristianos que con sus oraciones atraen sobre el mundo el favor de Dios y alejan su ira. Este aspecto de la intercesión válida y eficaz de los cristianos, desarrollado ampliamente por los apologetas posteriores[51], el de la ejemplaridad de la conducta de los cristianos en la vida social expuesto ya por el mismo Aristides[52], y su mayor cercanía a la verdad, apuntada también por Aristides[53], puede dar luz para explicar cómo entendía el autor la intervención de los cristianos en la administración providencial del mundo, pero no la creación anterior a ellos. Para explicar este último punto, hay que atribuir a Aristides ideas análogas a las examinadas en el apartado anterior que conciben a la Iglesia como causa final de la creación.

La función cósmica de los cristianos aparece expuesta con otros matices en la homilía de Clemente de Alejandría sobre la riqueza, escrita en fechas inciertas, probablemente a principios del siglo III[54]. Esta breve obra es de extraordinaria importancia para conocer la ética social cristiana, ya que es el escrito cristiano más antiguo de los conservados en el que se reflexiona a fondo sobre la riqueza, su compatibilidad con las orientaciones contenidas en el mensaje de Jesús, las condiciones para su buen uso y las posibilidades que abre para hacer el bien[55]. La obra marca un punto de inflexión respecto a escritos cristianos anteriores en lo referente a la actitud frente a la riqueza.

Al final del escrito hay un pasaje interesante dentro del marco de nuestro tema. Para entenderlo adecuadamente hay que tener en cuenta que Clemente era un pensador y maestro cristiano no incardinado en el clero, y que su interés central era la formación del «verdadero gnóstico»,

---

49 BAUER, Wb⁶ [n. 29] 399.

50 ARIST, Ap (syr) 16, 6 (TU 9/1b [1982] 23).

51 INSTINSKY [n. 21] 41-53.

52 ARIST, Ap. 15, 1-16, 4. Ver M. PELLEGRINO, L'elemento propagandistico e protrettico negli Apologeti del II secolo: RFIC 19 (1941) 1-11; 108-109.

53 ARIST, Ap 15, 1-3; 16-1.

54 ALTANER [n. 3] 190-196; A.M. RITTER, Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien: ZKG 86 (1975) 2-4.

55 RITTER [n. 54] ZKG 86 (1975) 19-25.

es decir, el tipo ideal y selecto, que conoce existencialmente a fondo el mensaje doctrinal cristiano, y se ajusta a él por encima de preceptos y organizaciones externas[56]. Naturalmente, esos cristianos sólo podían ser una pequeña minoría dentro de cada comunidad. El pasaje que nos interesa, dice así:

> CLEMAL, Div 36, 1-3 (GCS 17, 183) (1). Todos los fieles son buenos y santos y dignos del nombre que llevan como una diadema. Con todo hay ya algunos que son los más selectos de los elegidos y tanto más cuando menos señalados. De alguna manera se han salido de las olas del mundo y han entrado en zona segura [...]. A éstos les llama el Logos «luz del mundo» y «sal de la tierra», (2) es decir semilla, imagen y semejanza a Dios, su hijo legítimo y heredero, enviado acá como en una embajada por la gran providencia y analogía del Padre. (3) Por él (δί ὅ) han sido creadas las cosas visibles e invisibles del mundo, unas para su servicio, otras para el ejercicio (de sus virtudes), otras para su instrucción. Y mientras permanezca aquí esta semilla, todas las cosas tienen consistencia (πάντα συνέχεται) y al ser recogidas todas las cosas se disolverán.

En este pasaje llama la atención en primer lugar que la función de mantener o dar cohesión al mundo se atribuye no al conjunto de los cristianos, sino a un grupo selecto: es una consecuencia lógica de la concepción antes señalada de Clemente, que distingue en la comunidad cristiana dos niveles de miembros netamente diferenciados[57]. En segundo lugar llama también la atención la descripción que se hace de ese grupo como «hijo legítimo y heredero de Dios, etc.» (τέκνον αὐτοῦ γνήσιον καὶ κληρονόμον) en singular, hasta el punto de parecer a primera vista que Clemente está hablando del Logos divino y no de un grupo de hombres[58]. Prescindiendo de las peculiaridades de esa concepción, es interesante destacar que a ese grupo minoritario selecto se le califica con los términos evangélicos de «sal de la tierra»[59] y «luz del mundo»[60], se le atribuye la función de mantener o dar consistencia al mundo, utilizando para ello el verbo συνέχειν, como veremos luego en la Carta a Diogneto. No se especifica cómo cumple su función ese selecto grupo. Por el retrato que se hace de él, se deduce que su función es el conocimiento de la verdad y la práctica de la virtud. Sí se dice en cambio expresamente que todas las cosas han sido creadas para ellos (δι' ὅ καὶ τὰ φανερὰ καὶ τὰ ἀφανῆ

[56] BARDY [n. 27] 118-119; W. WÖLKER, Der wahre Gnostiker bei Klemens von Alexandrien: TU 54 (1952) 507-609.

[57] CLEMAL, Strom 6, 105, 1-108, 5 (GCS 15, 484-486). Comentario en VÖLKER [n. 56] TU 54 (1952) 523-524.

[58] La variante δι'οὗ (GCS 17, 284 app) no aclara para nada el texto.

[59] Mt 5. 13.

[60] Mt 5. 15; Jo 1, 4.9.

τοῦ κόσμου δεδημιούργεται) y que la vida del mundo depende de que esa minoría permanezca en él. Con ello se apunta a la concepción de que en el plan de Dios el fin de la creación ha sido la Iglesia, y la función sacerdotal de los cristianos (en este caso en el grupo selecto). Un último rasgo importante es que a ese grupo selecto se le considera semilla (σπέρμα), imagen (εἰκών) y semejanza (ὁμοίωσις) de Dios. Los dos últimos términos encajan perfectamente en la concepción de Clemente de la Iglesia espiritual perfecta, que antes hemos visto apuntada en el Pastor de Hermas[61]. El primero tiene probablemente su base en la parábola del sembrador de los Evangelios Sinópticos[62] y está posiblemente relacionada con la adaptación cristiana de la concepción griega de las razones seminales (λόγοι σπερματικοί) que medio siglo antes había realizado Justino. De este punto se tratará más adelante.

4. Los cristianos alma del mundo

En el opúsculo cristiano anónimo conocido por el nombre de Carta a Dogneto redactado hacia el año 200, aparece una interesante caracterización de la función social de los cristianos, a los que entre otras cosas califica de alma del mundo. El opúsculo es anónimo. Comienza en forma epistolar y termina en forma homilética, sin que ello rompa plenamente su unidad. Está escrito en buen griego y tiene contenido apologético y parenético. No se sabe quién fue Diogneto, el destinatario del escrito[63]. Tras una crítica del politeísmo y de los sacrificios paganos y judíos[64] y del ritualismo judío[65] el autor pasa a hablar del cristianismo y presenta a los cristianos como un grupo singular con un sistema de convivencia admirable y reconocidamente paradójico (θαυμάστη καὶ ὁμολογουμένως παράδοξος τῆς ἑαυτῶν πολιτείας)[66]. El desarrollo que el autor hace de esta idea es extraordinariamente interesante:

> Diogn 5 (SG 33, 62-64) (1) Porque los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su país, ni por su lengua, su vestido. (2) Porque

---

[61] Bardy [n. 27] 118-126.

[62] Mt 13, 3-8; Lc 8, 5-15.

[63] Texto: SC 33 ed. H.J. Marrou (París 1951). Sobre la obra: Altaner [n. 3] 77; Marrou, Introd: SC 33, 5-32; 241-265; L.W. Barnard, The Epistle ad Diognetum: two units of one author? ZNW 56 (1965) 130-137; T. Baumeister, Zur Datierung der Schrift an Diognet: VigChr 42 (1988) 105-111.

[64] Diogn 2, 2-7.

[64] Diogn 2, 8-3, 6.

[65] Diogn 4, 1-6.

[66] Diogn 5, 4.

ni habitan ciudades propias ni usan un dialecto extraño, ni practican un género de vida singular. (3) Esta doctrina no les ha sido descubierta por la inventiva y por el desvelo de hombres afanosos de novedad, ni como algunos, se ponen a la cabeza de opiniones humanas. (4) Viviendo en ciudades griegas y bárbaras, como a cada uno le ha tocado, y acomodándose a las costumbres locales en el vestido, la alimentación y el restante género de vida, muestran el sistema maravilloso y reconocidamente paradójico de su género de vida. (5) Viven en sus propias patrias, pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos y soportan todas las cargas como extranjeros: toda tierra extranjera es su patria y toda patria le es extranjera. (6) Se casan como todos, engendran hijos, pero no abandonan a los nacidos. (7) Ponen mesa común, pero no cama común. (8). Son de carne, pero no viven según la carne. (9) Pasan la vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. (10) Obedecen a las leyes establecidas y con su propio género de vida superan a las leyes. (11) Aman a todos y son perseguidos por todos. (12) No se les conoce y se les condena; se les mata y obtienen la vida. (13) Son pobres y enriquecen a muchos; carecen de todo y sobreabundan en todo. (14) Son deshonrados y en las deshonras logran la gloria; se habla mal de ellos y son justificados. (15) Se les insulta y bendicen; se les ultraja y honran. (16) Haciendo el bien son castigados como malos; castigados se alegran como quien obtiene la vida. (17) Son hostigados como extraños por los judíos, y son perseguidos por los griegos, y quienes los odian no son capaces de decir la causa de su enemistad.

Sin seguir un orden rigurosamente sistemático el autor pone de relieve las siguientes ideas: (a) los cristianos viven en el mundo como todos los demás hombres, pero no son del mundo; (b) su religión no es invención humana: (c) en sus relaciones con el mundo hay una continua tensión de rechazo por parte del mundo y de amor y entrega por parte de los cristianos; (d) la conducta social de los cristianos es ejemplar.

Aunque en todo este amplio pasaje no se menciona el término κόσμος, es claro que el autor tiene presente la concepción paulina y joanea del κόσμος (mundo) muy distante de la tradicional de la cultura griega: El mundo no es aquí el universo ordenado y bello, sino el conjunto de los hombres colectivamente pervertidos por la situación de pecado, en abierta hostilidad contra Dios, contra Jesucristo y contra sus seguidores. Esa idea de mundo coincide prácticamente con el concepto neotestamentario de ὁ αἰών οὗτους (= la época actual, este mundo) en contraposición a ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος (= la época venidera, el siglo futuro), en el que la humanidad y el Universo quedarán regenerados por la segunda venida de Cristo[67].

[67] H. SASSE, Κόσμος: TWNT 3, 868-872; 892-896. IDEM, αἰών: TWNT 1, 205-206.

Para aclarar la peculiar situación en que se encuentran los cristianos en el mundo, el autor cuida los matices del término οἰκεῖν (= habitar) y de sus derivados: la forma de habitar de los cristianos la califica de κατοικεῖν[68], que se dice preferentemente de los que habitan en un lugar que no es el suyo de origen[69], de οἰκεῖν ὡς πάροικοι[70], que se podría traducir como habitar en un lugar sin tener derecho de ciudadanía[71]. Les califica de extranjeros (ξένοι) en contraposición a los ciudadanos (πολῖται)[72], afirma que pasan la vida en la tierra (ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν) pero tienen su ciudadanía en el cielo[73], dice de ellos que carecen de patria[74]. En todo ello el autor recoge ideas ya claramente formuladas en pasajes de diversos libros del Nuevo Testamento prácticamente con la misma terminología[75].

A lo largo de todo el pasaje el autor también menciona (o alude veladamente) una serie de puntos típicos de la apologética cristiana: los cristianos no abandonan a sus hijos recién nacidos[76]; no se entregan a orgías sexuales[77], obedecen a las leyes establecidas[78], su estilo de vida es más perfecto que el exigido por la ley[79]. Por lo que se refiere a la forma, el autor recurre constantemente a la antítesis, y en dos casos acomoda libremente frases antitéticas de Pablo tomadas de sus Cartas a los Corintios[80].

Tras este amplio pasaje sembrado de reminiscencias del Nuevo Testamento, el autor presenta y desarrolla la imagen de los cristianos como alma del mundo.

---

[68] Diogn 5, 2. 4.

[69] PAPE, Wb^{2} [n. 37] 86; BAUER, Wb^{6} [n. 29] 862-863. En Asia Menor los κατοικοῦντες eran cultivadores de tierras reales que pagaban tributo al rey (luego al emperador de Roma) (M. ROSTOWZEW [= ROSTOVTZEFF], Studien zur Geschichte des römischen Kolonats [Leipgiz-Berlín 1910] 243-244; IDEM, The Social and Economic History of the Roman Empire^{2} [Oxford 1963] 1, 256-257; 2, 654 n. 4 donde equipara κατοίκοι y καροίκοι). Reservas y rectificaciones en E.S. GOLUBCOVA, Skolaverei und Abhängigkeit im hellenistischen Kleinasien en T.V. BLABATSKAJA-E.S. GOLUBCOVA-A.I. PAULOVSKAJA, Die Sklaverei in hellenistischen Staaten im 3-1 Jh v Chr (Wiesbaden 1972) 118-121 que en todo caso considera a los κατοικοῦτες (en cuanto contrapuestos a los πολῖται) habitantes que no son ciudadanos.

[70] Diogn 5, 5.

[71] PAPE, Wb^{2} [n. 37] 2, 514; BAUER, Wb^{6} [n. 29] 1269-1270. Ver n. 69.

[72] Diogn 5, 5.

[73] Diogn 5, 9.

[74] Diogn 5, 5. Idea repetida por CLEMAL, Paed 3, 8. 1 (SC 158, 90).

[75] Eph 2, 19; Hbr 11, 13-16; 1 Petr 2, 11.

[76] Diogn 5, 6. La misma idea aparece en ATHNG, Suppl 35.

[77] Diogn 5, 7. Sobre este punto constantemente repetido por los Apologetas; Ver: Nr 18 (§ 4).

[78] Diogn 5, 10. Ideas parecidas en TAT, Or 4.

[79] Diogn 1, 10. Idea parecida en JUST, Ap 1, 12, 1-3.

[80] Diogn 5, 11-13//2 Cor 6. 9-10; Diogn 5, 14-15//1 Cor 4, 10. 13. 12; Diogn 5, 16/1 2 Cor 6. 9-10.

Diogn 6 (SC 33, 64-66) (1) Para decirlo sencillamente: lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. (2) El alma ha sido sembrada por todos los miembros del cuerpo y los cristianos por todas las ciudades del mundo. (3) El alma habita en el cuerpo, pero no es del cuerpo; y los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. (4) El alma invisible está retenida en el cuerpo visible; y los cristianos son conocidos en el mundo, pero su relación con Dios queda invisible. (5) La carne odia al alma y la hostiga, aunque (el alma) en nada le falta, porque le impide gozar de los placeres; el mundo odia también a los cristianos que en nada le faltan, porque se oponen a los placeres. (6) El alma ama a la carne que la odia y a los miembros; y los cristianos aman a los que les odian. (7) El alma ha sido encerrada en el cuerpo; pero es ella la que da consistencia al cuerpo; y los cristianos están detenidos en el cuerpo como prisión, pero son ellos los que dan consistencia al mundo. (8) El alma inmortal se aloja en una tienda mortal; y los cristianos viven como no ciudadanos en lo corruptible esperando la incorrupción en los cielos. (9) El alma mortificada en la comida y la bebida mejora; y los cristianos perseguidos aumentan cada vez más de día en día. (10) Dios les ha colocado en un puesto que no les es lícito rehusar.

La idea del alma del mundo (ψυχή τοῦ κόσμου) aparece ya implícitamente en los albores de la filosofía griega en el llamado hilozoismo de algunos pensadores jonios de los siglos VII y VI a.C., que concebían la materia como intrínsecamente activa y dotada por lo tanto de un principio inmanente que la configuraba y la hacía evolucionar[81]. Platón desarrolló el concepto de forma muy distinta; para él el alma del universo era la organización universal introducida en el caos de la materia por el demiurgo, configurándolo conforme al modelo eterno y perfecto del que el mundo es imagen. El mundo material tiene por tanto una organización anterior a él, concebida como alma que se extiende por todo él y lo envuelve, está en plena armonía con él, pero sin identificarse con él[82]. El estoicismo volvió a la concepción de un principio inmanente de la materia que dirige toda su evolución cosmológica e histórica[83]. A tal principio los católicos le dieron preferentemente el nombre de espíritu (πνεῦμα), pero también el de ψυχή[84] y νοῦς[85].

La idea del alma del mundo se salió pronto del campo estrictamente filosófico y, a través de la filosofía popular de la época final de la Repú-

---

[81] L. OEING-HANHOFF. Hylozoismus: HistWbPhil 3, 1237-1238.

[82] PLAT, Tim 28a-36e. Sobre el tema J. MOREAU, L'âme du monde de Platon aux Stoïciens (París 1939) 43-55.

[83] Entre los muchos pasajes en que aparece esta concepción: SVF 1, 88; 1, 153: 1, 157: 1, 538; 2, 473, 6-9; 2, 1401; 2, 1024-1044. Sobre el tema: MOREAU [n. 82] 158-182.

[84] CLEANTES, SVF 1, 532. Los latinos traducen el término como naturae mens atque animus (CIC, SVF 1. 530) mens mundi (LACT, SVF, 2, 1401), etc.

[85] ZENON SVF 1, 157.

blica romana y del Principado, acabó siendo una concepción de contornos conceptuales menos definidos, familiar en ambientes cultos no propiamente filosóficos[86]. De ahí la tomó probablemente el autor de la carta a Diogneto.

La idea que los jonios y los estoicos tenían del alma del mundo como principio inmanente de la materia, era incompatible con la idea de un Dios personal trascendente, fundamental en el cristianismo. La concepción platónica de la formación del mundo no por creación partiendo de la nada, sino por organización de la materia caótica realizada por el demiurgo, tampoco era compatible con la concepción cristiana de la creación. Aunque todavía a mediados del siglo II un autor como Justino hacía suya la concepción platónica del origen del mundo y afirmaba que Platón la tomó de Moisés[87], entre los cristianos se impuso y generalizó (incluso ya en el siglo II) la idea de la creación del mundo partiendo de la nada[88]. Ya por esta sola razón aparece claro que, aunque la idea del alma del mundo tenga precedentes en la filosofía griega, en la obra que ahora examinamos, se emplea en sentido muy distinto: el alma del mundo no es aquí una concepción cosmológica, sino una imagen utilizada para explicar la función de los cristianos en el campo ético-social y la peculiar posición que ocupan en el mundo[89]. Por otra parte la insistencia del autor en los diversos aspectos de esta imagen muestra que no se trata de una mera figura retórica, sino de una idea a la que se atribuye importancia[90].

Desde el punto de vista estilístico el autor, que en el fragmento antes analizado se había servido de la antítesis, utiliza aquí básicamente la analogía: los cristianos son al mundo como el alma es al cuerpo. Esa idea central queda desarrollada en una serie de puntos cada uno de los cuales expone un aspecto de la relación alma/cuerpo y de la correspondiente cristianos/mundo. En general el paralelismo es bastante exacto, salvo en el punto tercero donde se compara al alma invisible prisionera en el cuerpo visible, con los cristianos visiblemente presentes en el mundo, pero con un culto (θεοσέβεια) invisible[91]. El paralelismo resulta aquí evidentemente forzado, al menos en el estado actual del texto de la carta[92].

Las ideas utilizadas en estos desarrollos parciales proceden unas del pensamiento griego, otras del Nuevo Testamento. Varias tienen claros

---

[86] MARROU [n. 63] SC 33, a39-142.

[87] JUST, Ap 1, 59, 1-5. Sobre este punto: L.W. BARNARD, Justin Martyr (Cambridge 1966) 33-34; 111-113. Ver también: JUST, Ap 1, 60. 1-7.

[88] G. GLOEGE, Schöpfung: RGG^3 5, 1478.

[89] En este sentido: HARNACK, Mission [n. 19] 168 n. 2.

[90] En este sentido MARROU [n. 63] SC 33, 129, n. 1; 138.

[91] Diogn 6, 4. Para el sentido de θεοσέβεια: BAUER, Wb^6 [n. 29] 727.

[92] MARROU [n. 63] SC 33, 64 introduce la corrección (μὲν ὄντες) que no evita lo forzado del paralelismo.

paralelos en la primitiva literatura patrística. La idea de la difusión de los cristianos por todo el mundo tiene su origen en la misión universal enunciada en el Evangelio[93] y su confirmación, en el hecho histórico de la difusión del cristianismo ya en la época en que se escribió la carta[94]. El término κόσμος (mundo) se toma aquí en sentido geográfico (no teológico), equiparable a οἰκουμένη[95], pero no restringido al Imperio Romano, como se deduce de un pasaje anterior que menciona la presencia de cristianos en ciudades bárbaras[96]. La misma idea de la difusión del cristianismo por todo el mundo aparece expresada en el tratado de Ireneo de Lyon contra las herejías escrito entre los años 180 y 185[97] y en el Apologético de Tertuliano escrito en los últimos años del siglo II[98]. La idea de la habitación de los cristianos en el mundo[99] había sido ya desarrollada de forma más amplia en el pasaje que hemos analizado antes[100]. La afirmación de que los cristianos no son (o no proceden) del mundo (en sentido teológico) es una concepción importante en el Evangelio de Juan[101], donde el término κόσμος se usa claramente en la acepción teológica negativa antes señalada[102]. La prisión del alma invisible en el cuerpo visible[103] es una idea que con diferentes matices aparece en muchos pensadores griegos y en algún autor cristiano anterior a la carta de Diogneto[104]. El odio y hostilidad del cuerpo respecto del alma y su base en la apetencia desmesurada de placer frenada por el alma, aparece en algunos pensadores griegos[105]. En el Nuevo Testamento aparece ya hacia el año 53-55 en la Epístola de Pablo a los Gálatas en un contexto en el que se recalca el antagonismo πνεῦμα-

---

[93] Mt 18, 11; 21, 43; 24, 14; 26, 13; 28, 19; Mc 16, 15; Lc 24, 27.

[94] HARNACK, Mission[4] [n. 19] 2, 618-959 (visión de conjunto: 946-959; mapas al final de la obra).

[95] Sobre el sentido de los términos κόσμος y οἰκουμένη: BAUER, Wb[6] [n. 29] 905-908; 1137-1138; F. LASSERRE, Oikoumene: KP 254-256.

[96] Diogn 5, 4. Sobre el sentido del término Βάρβαρος: BAUER, Wb[6] [n. 29] 267; H. WINDISCH, Βάρβαρος: TWNT 1, 544-551.

[97] IREN, Haer, 1, 10, 2 (SC 264, 158-161); 3, 11, 8 (SC 211, 160-161); 5, 20, 1 (SC 153, 254-257). Sobre este punto: HARNACK, Mission[4] [n. 20] 529-535. Cronología en ALTANER [n. 3] 111.

[98] TERT, Ap 37, 4. Otros pasajes de Tertuliano en HARNACK, Mission[4] [n. 20] 533-534.

[99] Diogn 6. 3.

[100] Diogn 5, 5.

[101] Jo 15, 18-19.

[102] Cf. n. 67.

[103] Diogn 6, 4.

[104] ORPH B 3 (FrgVorsokr [ed. DIELS] 1, 7, 4-8, 9-11); PLAT, Phaed 62b; PsPLAT, Axioch 365e-366a; ATHNG, Suppl 6; CorpHerm 8, 3 (ed. NOCK-FESTUGIÈRE, 1. 88: 91 add).

[105] Visión de conjunto sobre el dualismo alma-cuerpo en diversos sectores del pensamiento griego: B. LOHSE, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (München-Wien 1969) 42-78.

σάρξ y se establecen los principios básicos de la ética cristiana[106]. Aparece también en el pasaje del Evangelio de Juan antes mencionado[107], y en la Primera Carta de Juan escrita probablemente por un anónimo en los primeros años del siglo II[108]. Varios escritos cristianos del siglo II, influidos por el rigorismo ampliamente difundido en muchos círculos de esa época, insistieron en la misma idea[109].

La idea de que el alma ama al cuerpo es utilizada por el autor[110] para establecer sobre ella la comparación con el amor de los cristianos hacia los que les odian, enunciada expresamente en los Evangelios de Mateo y Lucas en un pasaje que recoge uno de los puntos centrales del mensaje ético de Jesús[111]. El autor afirma luego que el alma mantiene o sostiene al cuerpo[112]. El verbo empleado para expresar tal concepto (συνέχειν) tiene el «sentido de mantener», «dar consistencia»[113]. Los estoicos lo emplearon con frecuencia para describir la función cósmica del espíritu inmanente (πνεῦμα) que da consistencia al mundo[114]. Evidentemente no es esa la acepción en que lo emplea nuestro autor, que se refiere más bien a la función ético-social de los cristianos, que con su conducta ejemplar dan consistencia a la sociedad en la que viven. Esta idea aparece constantemente, con diversos matices, en la literatura cristiana del siglo II[115]. En ambientes cristianos menos influidos por el pensamiento helenístico debió de estar también desarrollada, como lo prueba un escrito de Afraates del que se tratará en seguida[116]. Una función parecida se atribuye al pueblo de Israel en la literatura rabínica[117].

El pensamiento de que el alma inmortal acampa en una tienda mortal[118], aparece con parecidos términos en diversos textos bíblicos[119]. Algo parecido ocurre con la idea de que los cristianos viven como no ciudada-

[106] Gal 5, 17. Sobre este texto: H. SCHLIER, Der Brief an die Galater[4] (Göttingen 1965) 248-250; U. BORSE, Der Brief an die Galater (Regensburg 1984) 194-206.

[107] Jo 15, 18-19.

[108] 1 Jo 3, 13. Cronología en W.G. KÜMMEL, Einleitung in das Neue Testament[21] (Heidelberg 1983) 393, E. LOSHE, Die Entstehung des Neuen Testaments[3] (Stuttgart 1979) 119.

[109] Sobre el rigorismo en el primitivo cristianismo: H. CHADWICK, Enkrateia: RAC 5, 349-365; J. GRIBOMONT, Askese: TRE 4, 209-213.

[110] Diogn 6, 6.

[111] Mt 5, 44; Lc 6, 27.

[112] Diogn 6, 7.

[113] PAPE, Wb[2] [n. 37] 2, 1004; BAUER, Wb[6] [n. 29] 1573.

[114] SVF 2, 439-449.

[115] Particularmente significativo. JUST, Ap 1, 12, 1-4.

[116] APHR, Dem 23, 3. 13 (PSyr 1/2, 5-14; 37-40).

[117] BONSIRVEN [n. 30] 1, 96.

[118] Diogn 6, 8.

[119] Sap 9, 15; 2 Cor 5, 1; 2 Petr 1, 13.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

nos (παροικοῦσιν) en lo corruptible esperando la incorrupción en los cielos[120]: en este caso hay una clara resonancia de la Primera Carta a los Corintios[121]. El mismo pensamiento se encuentra en la literatura cristiana del siglo II[122]. La concepción de que el alma mejora por la mortificación[123] tiene paralelos en determinadas corrientes ascéticas del pensamiento incluso filosófico griego con matices muy variados[124]. Finalmente el pensamiento de que la persecución del cristianismo no era óbice para su difusión, aparece desde un principio y con diversos matices en la literatura cristiana[125].

El examen de las fuentes de inspiración con que el autor de la Carta a Diogneto desarrolla su brillante imagen de los cristianos como alma del mundo, muestra claramente que si la idea en sí tiene su origen en la filosofía griega, su aplicación y el desarrollo que de ella se hace divergen del posible modelo (o modelos) griegos: el autor la saca del campo cosmológico, la traspone al ético-social y la adapta al pensamiento cristiano.

Al atribuir su origen al menos remoto a la filosofía griega, no se puede dejar de lado la sugerencia de Bauer que apunta la posibilidad de que esa imagen se hubiera desarrollado, también paralelamente, en el pensamiento judeocristiano apenas influido por la cultura helenítica. Bauer ha puesto de relieve que Afraates en el siglo IV desarrolló ideas parecidas, apoyado en tradiciones cristianas muy antiguas probablemente independientes de la cultura griega[126]. Merece la pena examinar esta hipótesis.

Afraates, el Sabio de Persia, como se le llamó en la literatura siríaca cristiana posterior, fue abad y probablemente obispo en el monasterio de San Mateo a unos 20 Km al norte de la antigua Nínive y de la actual Mosul, en el extremo septentrional del actual Irak[127]. Toda esa zona geográfica al NE del Tigris, lo mismo que gran parte de Mesopotamia, se había mantenido fuera del Imperio Romano a excepción de la breve ocupación por Trajano (115-117). La población, excepto en las ciudades, estuvo sólo superficialmente helenizada, y en toda la zona existieron importantes colonias judías[128]. El cristianismo se había desarrollado sobre todo en el

---

120 Diogn 6, 8.

121 1 Cor 15, 42. 50. 53.

122 Ver G. HARDER, φθείρω: TWNT 9, 106.

123 Diogn 6, 9a.

124 H. STRATHMANN, Askese: RAC 1, 749-758; J. GRIBOMONT, Askese: TRE 4, 206-208.

125 Diogn 6. 9b. Sobre este punto H. v. CAMPENHAUSEN, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (Göttingen 1936) 117-128; 144-147; 160-164; IDEM, Das Martyrium in der Mission en H. FROHNES-U.W. KNORR (ed.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1 (München 1974) 79-84.

126 J.B. BAUER, An Diognet VI: VigChr 17 (1963) 209-210.

127 Sobre Afraates: ALTANER [n. 3] 342-343; A. VÖÖBUS, JbAC 3 (1960) 152-155: J. PARISOT. Praef (PSyr 1/2, XVII-LI). Texto bilingüe (syr-lat): PSyr 1/2 (trad. J. PARISOT).

128 W. RÖLLIG. Mesopotamia: KP 3, 1239-1240.

campo entre la población no helenizada de habla siríaca, tenía rasgos propios muy marcados derivados de la tradición judeocristiana y estaba menos influido por la cultura helenística y por la especulación teológica de los cristianos de habla griega[129]. Se ha perdido gran parte de la literatura cristiana en lengua siríaca de los primeros siglos[130], de forma que es precisamente Afraates uno de los escritores cristianos más antiguos de los que se conservan abundantes obras en siríaco. Quedan de él 23 tratados teológicos escritos en forma epistolar entre los años 337 y 345[131].

En la última de esas obras trata del problema del mantenimiento por Dios de las bendiciones y promesas hechas al pueblo de Israel a pesar de sus infidelidades[132] y de la transferencia de esas promesas a los cristianos[133]. Su tesis central es que esas promesas se mantuvieron gracias a la continua existencia de una pequeña minoría de personas fieles (los profetas y los justos en general)[134]. En este contexto hace una descripción de la función de los justos: son la razón por la que Dios hace salir el sol sobre los buenos y los malos, son la sal de la tierra, son al mundo como el alma al cuerpo, como los ojos que evitan que uno ande a trompicones, como un medicamento necesario para sobrevivir, o como un sistema de regadío que evita que se seque el campo, como el fermento en la masa, como el piloto en la nave[135]. Como puede apreciarse muchas de estas imágenes proceden directamente de la Biblia, o al menos hay en ellas resonancias de ideas bíblicas adaptadas con cierta libertad: el sol que Dios hace salir sobre buenos y malos[136], los ojos[137], la fuente de aguas[138], la sal de la tierra[139], el fermento de la masa[140]. Por lo que se refiere a la idea del alma, Afraates dice textualmente (según la traducción de Parisot):

> APHR, Dem 23, 10 (PSyr 1/2, 27) Los justos mantienen la tierra como el alma al cuerpo: al separarse el alma, el cuerpo perece y se disuelve su estructura.

---

129 HARNACK, Mission⁴ [n. 19] 2, 691-693; J. DANIÉLOU, L'Eglise des premiers temps (París 1985) [= Nouvelle Histoire de l'Eglise 1 (París 1963)] 199-204: H.I. MARROU, L'Eglise de l'Antiquité tardive (París 1985) [= NouvHistEgl 1] 68-69.
130 HARNACK, GeschLitt [n. 17] 1. 885 n. 1.
131 J. PARISOT, Praef (PSyr 1/2, XXIII-XXVIII).
132 APHR, Dem 23, 47 (PSyr 1/2, 91-94).
133 APHR, Dem 23, 1 (PSyr 1/2 1-4).
134 APHR, Dem 23, 3. 13 (PSyr 1/2, 5-14; 37-40).
135 APHR, Dem 23, 10 (PSyr 1/2, 25-30).
136 Mt 5, 45.
137 Mt 5, 14//Lc 6, 39.
138 Is 58, 11.
139 Mt 5, 13.
140 Mt 13, 33.

Como se ve, el desarrollo es muy breve y dentro de la descripción de la función de los cristianos en el mundo, no es el elemento central como en la Carta a Diogneto, sino una de las siete imágenes con que se trata de visualizar esa función. Varias de ellas las hemos visto en otros escritores cristianos. Todas ellas tratan de mostrar desde distintos puntos de vista la importantísima función que los cristianos se atribuyen en la conservación y el orden del universo. En ninguna de las otras seis imágenes utilizadas por Afraates hay el menor vestigio de influencias filosóficas griegas: como hemos visto gran parte de ellas derivan de la Biblia y otras dos reflejan experiencias obvias de la vida real como el regadío (fundamental en la zona donde vivía Afraates) y la navegación probablemente bien conocida en un lugar muy cercano al Tigris[141]. Probablemente también la imagen del alma y el cuerpo resultaba ilustrativa para que los cristianos de cultura semita entendiesen la función cósmica del cristianismo. Sin embargo la valoración exacta de este punto exigiría un examen de la antropología teológica del judeocristianismo, que trasciende los límites de este trabajo y de mis posibilidades.

5. La siembra de la verdad por el Logos según Justino

En el apologeta Justino, ya a mediados del siglo II, aparece plenamente desarrollada la conciencia de la superioridad de los cristianos respecto a los judíos y paganos en lo referente al conocimiento de la verdad. Justino adapta para ello al cristianismo la concepción filosófica griega del λόγος σπερματικός de origen estoico. Merece la pena examinar con alguna detención este punto.

Justino había nacido en Palestina en los últimos días del siglo I o principios del siglo II, de familia inmigrada no judía; no sabía hebreo; se había dedicado a la filosofía, pasando sucesivamente por diversas escuelas (estoicismo, aristotelismo, pitagorismo, platonismo); se había convertido al cristianismo; después de su conversión había continuado su vida de filósofo, ahora cristiano; había enseñado en Roma; hacia el año 165 fue detenido, juzgado, condenado a muerte por cristiano, y ejecutado[142]. De sus obras nos interesa aquí únicamente la Apología escrita poco después del año 150 y compuesta de dos partes (una principal y una especie

[141] En la antigüedad era imposible la navegación contra corriente en el curso superior y medio del Tigris: era en cambio frecuente el transporte fluvial en balsas sobre flotadores a favor de corriente. E. HONIGMANN, Tigris: RE 6A/1, 1021.

[142] Sobre Justino y sus obras: BARNARD, Justin [n. 87] 1-26.

de apéndice) o constituida según otros por la yuxtaposición de dos obras originariamente independientes[143]. Justino ante todo es cristiano y en sus obras recurre a las ideas filosóficas que había conocido antes de su conversión, para presentar y explicar el cristianismo de forma más asequible a la sociedad culta del siglo II.

Uno de los temas centrales de la Apología es que los criatianos son los auténticos depositarios de la verdad. Para exponer este principio en términos filosóficos recurrió a la concepción originariamente estoica del λόγος σπερματικός. En la cosmología de la antigua estoa el λόγος era la razón divina inmanente del mundo, la fuerza vital que lo animaba, el germen a partir del cual se desarrollaban todas las cosas: de ahí su denominación de σπερματικός (seminal). El término se empleaba también con frecuencia en plural (λόγοι σπερματικοί) para designar los gérmenes que se desarrollaban orgánicamente en las cosas individuales y estaban integrados en el λόγος σπερματικός[144]. Naturalmente esta concepción panteísta era incompatible con el pensamiento cristiano, que tenía como base un Dios personal. En la época final de la República romana y durante el Principado, esta concepción originariamente estoica había quedado un tanto difuminada en algunos de sus rasgos y se había extendido al campo ético. Se hablaba de semillas de la verdad y de la justicia sembradas en todos los hombres, que al desarrollarse llevaban al progresivo perfeccionamiento ético y social de la humanidad: en el platonismo medio, de donde Justino probablemente tomó estas ideas al menos en parte, esos gérmenes no se concebían como emanaciones del logos inmanente a la materia (en sentido estoico panteísta), sino como semillas o formas distintas de la divinidad transcendente[145]. Esa era la base filosófica sobre la que trabajaba Justino en este tema.

Desde el punto de vista teológico, la idea que Justino tenía del Logos se basaba en el prólogo del Evangelio de Juan, donde se dice que el Logos existía desde el principio junto a Dios; que era Dios; que todo se hizo por medio de él (δι᾽ αὐτοῦ); que es la luz verdadera que ilumi-

[143] Edición: Sancti Justini Apologiae ed. G. RAUSCHEN (Florilegium Patristicum 2[2] [Bonn 1911]; D. RUIZ BUENO, Padres Apologistas griegos (BAC 116 [Madrid 1956]) 182-278; Saint Justin, Apologies, ed. A. WARTELLE (París 1987). Sobre la obra: BARNARD [n. 87] 14-21.

[144] Visión de conjunto sobre el tema en F. ÜBERWEG-K. PRAECHTER, Grundriß de Geschichte der Philosophie 1[12] (Berlín 1926) 419-427.

[145] C. ANDRESEN, Justin und der mittlere platonismus: ZNW 44 (1952-3) 169-179; BARNARD, Justin [n. 87] 161. Puntualizaciones en R. HOLTE, Logos spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin Apologies: StTh 12 (1958) 137-142; J.H. WASZINK, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos: Mullus (FsKlauser) [= JbAC Eb 1 (1964)] 380-390; R.M. PRICE: «Hellenization» and Logos Doctrine in Justin Martyr: VigChr 42 (1988) 18-22.

na a todo hombre que viene al mundo, que estaba en el mundo y el mundo no le conoció, etc.[146]. No cabe entrar aquí en el análisis de este pasaje donde varios de los términos (ἀλήθεια, ζωή, κόσμος, φῶς, etc.) tienen un peculiar sentido teológico propio del Evangelio de Juan[147]. Dentro de nuestro tema, basta señalar que Justino afirma taxativamente en varias ocasiones que el Logos es la verdad divina encarnada en Jesucristo[148].

Además del Evangelio de Juan y de las ideas de origen estoico reelaboradas por el platonismo medio, en el pensamiento de Justino influyeron también ideas del judaísmo alejandrino manifiestas en la obra de Filón, donde el Logos divino es el intermediario entre el Dios transcendente y el mundo sensible: es la imagen de Dios, el arquetipo y paradigma del mundo, el instrumento divino que posibilita la acción de Dios (creación, revelación, etc.), el que siendo inmaterial se comunica por participación a los seres creados[149]. En la construcción de Justino influye también probablemente la parábola del sembrador contenida en los tres Evangelios Sinópticos, en la que Jesús habla de una siembra general de buena semilla, que cae en diversas clases de tierra y da más, menos o ningún fruto[150]. La combinación de todos estos elementos heterogéneos no era en sí fácil. La dificultad de presentar por primera vez una síntesis de todos ellos se veía acrecentada por la polisemia de varios de los términos básicos: λόγος (palabra, razón relación, etc.)[151], σπέρμα (semilla), σπορά (sementera como base de imágenes muy diversas)[152], μετέχειν (participar), cosa que puede hacerse también de formas muy distintas[153].

A esto hay que añadir que Justino no fue un pensador profundo, ni un expositor sistemático y claro, sino que con frecuencia, como ocurre en nuestro caso, volvía repetidas veces sobre el tema con distintos matices en los diversos contextos[154]. El resultado presenta dificultades de interpretación que han llevado incluso a pensar que la actual Apología es la reelaboración del original por un teólogo posterior de ideas teológicas notablemente distintas de las del primer autor[155]. Sin llegar a ese extremo y aun

146 Jo 1, 1-13.

147 V. Larrañaga, El Verbo de Dios en San Juan: MiscCom 1 (1943) 281-330.

148 Just, Ap 1, 5, 4; 1, 10, 1. 8.

149 H. Kleinknecht, λέγω: TWNT 4, 86-88; C. Colpe, Philo: RGG³ 5, 342-344.

150 Mt 13, 3-23//Mc 4, 3-20//Lc 8, 5-15: En Just, Ap 1, 15-17 son muy numerosas las citas de los Evangelios sinópticos, máxime de Mt. Concretamente Just, Ap 1, 16. 12 cita Mt 13, 42. 43.

151 Bauer, Wb⁶ [n. 29] 968-972; E. Fuchs, Logos: RGG³ 4, 434-439; Pape, Wb² [n. 37] 2, 57-59.

152 Bauer, Wb⁶ [n. 29] 1521-1522. 1524.

153 Pape, Wb⁶ [n. 37] 2, 156; Bauer, Wb² [n. 29] 1040-1041.

154 Los principales pasajes son: Just, Ap 1, 5, 2-4; 1, 32, 8; 1. 44, 10; 1, 63, 10. 16; 2, 7, 1-3. Cuidadosa trad. ingl. y análisis en Holte [n. 145] StTh 12 (1958) 131-135.

155 J.A. Cramer, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht: ZNW 2 (1901) 300-331.

admitiendo que hay pasajes en los que no se ve clara la acepción en que Justino emplea el término λόγος, cabe sintetizar así las ideas del apologeta: (a) El Λόγος σπερματικός (en singular) es el Logos-Cristo del prólogo del Evangelio de Juan[156]; (b) El Logos realizó y realiza una siembra general entre todos los hombres[157]; (c) El Logos se manifestó a los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento[158]; (d) Como consecuencia de esa siembra hubo paganos esclarecidos en los que prendió la semilla y que así participaron de la verdad, pero sólo parcial y oscuramente[159]; (e) Al encarnarse el Logos en Jesucristo se ha manifestado plenamente la verdad a los cristianos[160].

De entre los muchos pasajes en que Justino trata el tema con diversas variantes, puede ser interesante examinar uno situado al final de la Apología, que tiene cierto aspecto de recapitulación.

> JUST. Ap 2, 13, 1-6 (1) Porque yo, habiendo caído en la cuenta de que los malos demonios habían envuelto con una perversa cubierta las divinas enseñanzas de los cristianos para apartar (de ellas) a los demás hombres, me reí de los que decían estas falsedades y de la cubierta y de la opinión de muchos. (2) Confieso que suplico a Dios y me esfuerzo denodadamente por ser hallado cristiano, no porque las enseñanzas de Platón sean ajenas a las de Cristo, sino porque no son del todo semejantes, como también las de los otros: estoicos, poetas y escritores. (3) Porque cada uno, viendo parcialmente lo que tenía afinidad con el divino logos seminal, habló rectamente. Pero los que en puntos muy importantes dijeron cosas contradictorias, no parecen haber tenido ciencia infalible ni conocimiento irrefutable. (4) Pues cuantas cosas han sido bien dichas, son de nosotros los cristianos, porque adoramos y amamos después de Dios al logos procedente de Dios ingénito e inefable, ya que por nosotros se hizo hombre para que habiendo sido partícipe de nuestros sufrimientos, realizase también la curación. (5) Porque todos los escritores pudieron ver oscuramente la realidad por medio de la semilla del logos plantada en ellos. (6) Porque una cosa es la semilla y la imitación de algo dadas conforme a la capacidad, y otra la cosa misma cuya participación e imitación se realiza por la gracia procedente de él.

Justino expone al principio de este pasaje una de las ideas continuamente repetidas a lo largo de su obra para explicar la situación de la humanidad: la nefasta actividad de los demonios malos (φαῦλοι δαίμονες)

---

156 JUST, Ap 1. 5, 4; 2, 10. 1. 3. 8. Cf. BARNARD [n. 87] 85-10.
157 JUST, Ap 1. 44, 10; 2, 7, 1; 2. 13, 5.
158 JUST, Ap 2. 10, 8.
159 Platón (n. 162), Sócrates (n. 163), Empédocles (n. 167), Heráclito (n. 168), Pitágoras (n. 169), Musonio (n. 173), los estoicos en general (n. 174).
160 Cf. HOLTE [n. 145] StTh 12 (1958) 165-168.

que trabajan incesantemente para apartar a los hombres del buen camino y producir toda suerte de calamidades[161]. En el punto [2] tras hacer una clara profesión de que lo que ante todo le importa es ser cristiano, formula la tesis que desarrollará más en los puntos [3] y [5]: que hubo paganos insignes que llegaron a un cierto conocimiento de la verdad. Aquí nombra expresamente a Platón, genéricamente a otros (poetas y escritores [συγγραφεῖς] y estoicos en general). A Platón le menciona en la Apología otras nueve veces[162] y afirma que su doctrina sobre la creación del mundo se inspiró en la de Moisés, pero sin entenderla del todo[163]. El pensador griego más estimado por Justino es indudablemente Sócrates al que menciona 6 veces[164]: le presenta como perseguido por enseñar la justicia y la verdad[165], y en un pasaje dice de él que «conoció parcialmente a Cristo» (Χριστῷ [...] καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι)[166]. Justino menciona también otros paganos destacando al menos algún punto o aspecto positivo de su doctrina o de su vida: Empédocles[167], Heráclito[168], Pitágoras[169], la Sibila sin especificar cuál de ellas[170], Menandro[171], el legendario profeta persa Histaspes[172], el estoico romano Musonio[173]. De manera genérica menciona también a los estoicos[174], aunque en algunos pasajes critica expresamente alguna de sus doctrinas[175]. Esta prolija

---

161 Sobre la demonología de Justino: BARNARD. Just [n. 87] 106-110.

162 JUST, Ap 1. 8. 4; 1, 18, 5; 1, 20, 4; 1, 44, 8; 1, 59, 1; 1, 59, 5; 1, 60, 1; 1, 60, 5; 2. 12, 1; 2, 13, 2.

163 JUST, Ap 1, 44, 8; 1, 59, 1.5; 1, 60, 1.5.

164 JUST, Ap 1, 5, 3; 1, 5, 4; 1, 18, 5; 2, 7, 3; 2, 10, 5; 2, 10, 8.

165 JUST, Ap 1, 5, 3; 2, 10, 6. Sobre la valoración de Sócrates en el cristianismo de los primeros siglos: A. v. HARNACK, Sokrates und die alte Kirche en sus Reden und Aufsätze² 1 (Giessen 1906) 27-48.

166 JUST, Ap 2, 10, 8.

167 JUST, Ap 1, 18, 5.

168 JUST, Ap 1, 46, 3; 2, 7, 1.

169 JUST, Ap 1, 18, 5.

170 JUST, Ap 1, 20, 1; 1, 24, 12. Sobre la autoridad de que gozaron entre los cristianos los Oráculos Sibilinos: W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum (München 1971) 201-236; 247-248.

171 JUST, Ap 1, 20, 5. Se refiere al comediógrafo (324-392 a.C.) a quien alababa por su afirmación de que el artífice es superior a lo que produce.

172 JUST, Ap 1, 20, 1; 1, 24, 12. Histaspes fue un seguidor de Zarathustra que gozó de gran prestigio en época posterior en diversos medios helenísticos y cristianos, donde se interpolaron en sentido cristiano algunos de los escritos que se le atribuían: H. WINDISCH, Die Orakel des Hystaspes (Amsterdam 1929) 5-33; 44-95; Speyer, [n. 170] 143-144; 246-252.

173 JUST, Ap 2, 7, 1. Musonio (Q. Mussonius Rufus) había sido desterrado de Roma por causa de sus doctrinas en tiempo de Nerón y de Vespasiano (H. DÖRRIE, Mussonius: KP 3, 1496-1497).

174 JUST, Ap 1, 20, 4; 2, 6, 8; 2, 7, 1; 2, 13, 2.

175 Just, Ap 1, 20, 2; 2, 6, 3. 4. 8-9. Su insatisfacción respecto al estoicismo que él conoció aparece en JUST, Dial 2, 3.

enumeración permite hacerse una idea del juicio que Justino se había formado de los pensadores paganos. En el punto [3] del pasaje arriba transcrito, Justino dice textualmente que «cada uno viendo parcialmente lo que tenía afinidad con el divino Loyos seminal, habló rectamente» (Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο). Las palabras ἀπὸ μέρους tienen sentido adverbial (= parcialmente)[176]. Lo que Justino afirma que esos pensadores pudieron ver parcialmente es τὸ συγγενὲς es decir «lo afín»[177]. El término al que se refiere esa afinidad es el expresado en las palabras que inmediatamente le preceden: «el logos divino seminal»[178]. Es este uno de los dos únicos pasajes en que Justino utiliza el término λόγος σπερματικός: aquí le califica de divino (θεῖος); en el otro es aún más explícito al identificarle con Cristo[179]. No concibe al Logos-Cristo como el logos seminal inmanente estoico participado en mayor o menor grado por todos los seres, sino como la Verdad divina total que siembra verdades parciales (σπέρματα τοῦ λόγου)[180] desde la creación a todos los hombres, y se manifiesta en su plenitud al encarnarse en Cristo. Así explica Justino que algunos paganos acertasen en lo que dijeron, mientras otros carentes de esa semilla de verdad se contradijeron en cosas substanciales. En el punto [4] Justino reivindica para los cristianos todo lo dicho acertadamente a lo largo de la historia, porque sólo ellos tienen relación directa con el Logos al que adoran y aman después de Dios[181]. En el número [5] insiste de nuevo en la forma imperfecta en que todos los escritores paganos pudieron ver la realidad de las cosas (ὁρᾶν τὰ ὄντα)[182] mediante la semilla que estaba plantada (en ellos)[183], para terminar ex-

[176] BAUER, Wb[6] [n. 29] 1025. El mismo sentido adverbial tiene en otros pasajes (Ap 2, 10, 8, etc.). En este sentido HOLTE [n. 145] StTh 12 (1958) 148-149. Cabe también entender μέρος en sentido substantivo (= «parte») en relación con las palabras siguientes: «por (la) parte de logos seminal divino». Hay otros pasajes en que Justino se expresa así (ej. Ap 2, 8, 3 donde habla de κατὰ σπερματικοῦ λόγου βιοῦν en contraposición a κατὰ τὴν τοῦ πάντος λόγου δσ ἔστι χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν; Ap 2, 10, 2-3 donde se contrapone κατὰ λόγου μέροσ a πάντα τὰ τοῦ λόγου). En este sentido WASZINK [n. 145] JbAC Eb 1 (1964) 385. En todo caso la frase hace referencia a una participación sólo parcial en la verdad.

[177] PAPE, Wb[2] [n. 37] 2, 293; BAUER Wb[6] [n. 29] 1541.

[178] JUST, Ap 2, 13, 3. n. 180. Sobre el contenido de esta afinidad: HOLTE [n. 145] StTh 12 (1958) 147; WASZINK [n. 145] JbAC Eb 1 (1964) 385-389.

[179] JUST, Ap 2, 8, 3.

[180] Justino distingue plenamente entre λόγος y σπέρματα τοῦ λόγου. Lo seminal en él no se refiere al logos como germen sino como sembrador de gérmenes (HOLTE [n. 145] StTh 12 [1958] 141-142; BARNARD, Justin [n. 87] 96-97).

[181] Sobre la cristología de Justino: BARNARD, Justin [n. 87] 75-100.

[182] Sobre el sentido de estas palabras: HOLTE [n. 145] StTh 12 (1958) 150.

[183] HOLTE [n. 145] StTh 12 (1958) 136-140; WASZINK [n. 145] JbAC Eb 1 (1964) 387-389.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

presando categóricamente que son cosas muy distintas la semilla e imagen dadas en proporción a la capacidad[184] y la cosa misma (αὐτὸ), es decir, el Logos divino mismo del que las semillas dadas son sólo imagen y participación[185].

Aun teniendo en cuenta que las expresiones de Justino no siempre son afortunadas y que tal vez en algún caso la falte plena claridad conceptual, las líneas básicas de su pensamiento son claras: los cristianos por su relación directa con el Logos divino encarnado en Cristo aventajan esencialmente a los paganos en el conocimiento de la verdad. En un pasaje muy próximo al que acabo de analizar, Justino afirma taxativamente esa conciencia de superioridad:

> JUST, Ap 2, 10, 8 [...] por Cristo [...] no sólo fueron persuadidos filósofos y personas cultas, sino también artesanos y personas totalmente ignorantes que despreciaron la gloria, el temor y la muerte: porque es el poder del Padre inefable y no el instrumento de la razón humana.

En estas palabras se expresa con valoración opuesta el mismo fenómeno histórico contra el que, un cuarto de siglo más tarde, se indignaba Celso en el texto citado al comienzo de este artículo.

---

[184] PAPE, Wb[2] [n. 37] 2, 907. σπορά propiamente significa «siembra», pero aquí tiene el sentido de semilla. μίμημα no tiene necesariamente el sentido peyorativo de su correspondiente al castellano «imitación». Puede traducirse perfectamente como «imagen» (PAPE, Wb[2] [n. 37], 2, 182). Ver HOLTE [n. 145] StTh 12 (1958) 141-142.

[185] Sobre el concepto de participación (μετουσία, μέθεξις) en Justino: HOLTE [n. 145] StTh 12 (1958) 142-3; 149-159.

5. Critique chrétienne aux institutions de l'empire chez Justin (vers 150)

Publicado en: Sodalitas: Studi in onore di Antonio Guarino 1 (Napoli 1984) 367-389



Critique chrétienne aux institutions de l'empire chez Justin (vers 150)

Juan de Churruca

1. D'après sources historiques que nous possédons actuellement, la critique du régime politique du Principat et de ses institutions juridiques s'est réduite au minimum. Il est très probable que dans la réalité historique l'opposition et la critique aient été beaucoup plus intenses et étendues de ce que l'on peut déduire des documents historiques conservés[1]. Les motifs de cette réduction ont pu être très divers (clandestinité, intérêt occasionnel et réduit, incompréhension postérieure)[2]. En tout cas, la conséquence c'est que la critique du Principat ne s'est conservée qu'à travers d'indices fragmentaires et de travaux isolés.

D'autre part, afin d'obtenir une connaissance adéquate du Principat, il est d'un intérêt particulier d'étudier ces fragments et ces indices d'opposition et de critique reflètent un état d'opinion probablement plus commun de ce qui apparaît à première vue. Dans ce bref travail, je vais m'occuper de l'attitude qui fut adoptée à cet égard par un écrivain chrétien du milieu du IIe siècle, qui peut être considéré comme hautement représentatif de la façon de penser d'un secteur très important des chrétiens de son temps.

---

[1] Sur l'opposition contre Rome: M. POHLENZ, Die Stoa² (Göttingen, 1955-1959) I, 277-290; 2, 142-148; M. ROSTOVTZEFF, The Social and Economic History of the Roman Empire² (Oxford 1963) I, 120-121; H. FUCHS, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt² (Berlín 1964); D.R. DUDLEY, A History of Cynism (London 1937 = Hildesheim 1967) 125-142; A.N. SHERWIN-WHITE, The Roman Citizenship² (Oxford 1973) 418-424; R. MACMULLEN, Enemies of the Roman Order (Cambridge Mass. - London 1966 = 1975) 46-94; 128-162.

[2] Dans un régime comme le Principat la critique était un risque et ceux qui osèrent exprimer ouvertement leur disconformité, durent être relativement peu nombreux. D'autre part la tradition des documents historiques a eu toujours une tendance sélective et n'a cessé d'éliminer des écrits: quelques-uns parce que dès leur origine ils avaient un caractère clandestin signifiant des difficultés de transmission, d'autres parce qu'ils n'avaient qu'un intérêt occasionel pour des cercles réduits, d'autres enfin, parce que les valorations qu'ils contenaient, choquaient avec les idées dominantes pendant les diverses époques de leur transmission. Sur ce sujet: A. MUSURILLO, The Acts of the Pagan Martyrs (Oxford 1954) 236-246; D. NÖRR, Rechtskritik in der römischen Antike (München 1974) 48-56.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

2. Justin est né et fut éduqué à Flavia Neapolis[3], ville fondée par Vespasien en 72 ou en 73, à la fin de la Première Guerre Juive, tout près des ruines de la ville biblique de Sichem en Samarie. La fondation obéit à la politique des Flaviens de fomenter en Palestine, le développement des villes hellénistiques fidèles à Rome. En réalité, la population de Flavia Neapolis était pratiquement païenne en sa totalité[4]. Le père de Justin (Priskos) ou le grand-père (Bakcheios)[5] étaient vraisemblablement des immigrês. Justin lui-même s'identifie comme samaritain[6], et fait remarquer plusieurs fois qu'il n'avait pas été circoncis[7]. Sa formation fut hellénistique, étrangère au judaïsme et à ses traditions[8], Probablement l'appartenance à un groupe ethnique et culturellement étranger, établi dans un pays vaincu et ennemi, fut un des facteurs qui ait influencé dans son antisémitisme prononcé[9].

Pendant plusieurs années, Justin a cherché dans différentes écoles philosophiques une doctrine qui aurait pu le satisfaire[10]. Il a terminé par se convertir au christianisme[11] et comme chrétien il a continué à mener sa vie de philosophe[12], d'abord probablement à Ephèse et plus tard à Rome, où il créa une école[13].

Les deux oeuvres de Justin sur lesquelles se base ce travail, sont l'Apologie et le Dialogue avec le juif Tryphon. Cette dernière oeuvre est

---

[3] Just., Ap. 1. 1; Dial 2. 6.

[4] Sur Flavia Neapolis: M. AVI-YONAH, Palaestina, dans RE. Suppl. 13, 368; E. SCHÜRER-G. VERMES-F. MILLAR, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (Edinburgh 1973) 1, 520-521.

[5] Just, Ap. 1. 1.

[6] Just, Dial 120. 6. Sur l'identité politique, culturelle et religieuse des samaritains: SCHÜRER-VERMES-MILLAR (nt. 4) 2, 15-20.

[7] Just, Dial 28.2; 92.4; 123.1.

[8] Sur la connaissance que Justin avait du Judaïsme: A.V. HARNACK, Judentum und Judenchristentum im Justins Dialog mit Trypho (TU. 39/1 [1913]) 54-92; L.W. BARNARD, Justin Martyr (Cambridge 1966) 43-52; B.Z. BOKSER, Justin Martyr and the Jews, dans JQR. 64 (1973) 97-122.

[9] Sur les origines et le caractère de l'antisémitisme chrétien: M. SIMON, Verus Israel² (París 1964) 245-256.

[10] Just., Dial 2, 3-6. Sur les idées philosophiques de Justin: E.R. GOODENHOUGH, The Theology of Justin Martyr (Jena 1923 = Amsterdam 1968) 59-70; H. HYLDAHL, Philosophie und Christentum (København 1966) 148-159; 272-292; BARNARD (nt. 8) 7-10; 27-38.

[11] Just, Ap. 2. 12, 1-2; 2. 13. 1-3; Dial 8, 1-2. Sur la conversion de Justin: BARNARD (nt. 8) 7-12; O. SKARSUNE, The Conversion of Justin Martyr, dans StTh. 30 (1976) 53-73.

[12] Sur la présentation du christianisme comme la vraie philosophie et sur les philosophes chrêtiens du deuxième siècle: W. JAEGER, Das frühe Christentum und die griechische Bildung (Berlín. 1963) 21-25; W.H.C. FREND, Martyrdom and Persecution in the Early Church (Oxford 1965) 275-276; GOODENHOUGH (nt. 10) 101-122; HYLDAHL (nt. 10) 233-255; A.V. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ (Tübingen 1909) 504-525; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen (Amsterdam 1970) 123-128.

[13] Sur la biographie de Justin: BARNARD (nt. 8) 1-14.

un écrit de polémique théologique contre les Juifs, composé probablement à Rome à une date postérieure à l'Apologie, à laquelle il se réfère explicitement[14]. L'Apologie (ou les Apologies, s'il s'agit de deux oeuvres différentes et non d'une seule oeuvre avec un appendice) fut écrite à Rome peu après l'an 150[15], et dans son introduction elle se qualifie elle-même d'allocution (προσφώνησις) et de demande (ἔντευξις) en faveur des chrétiens, dirigée à l'empereur Antonin le Pieux, à Marc Aurèle et possiblement à Lucius Verus, auxquels il s'adresse toujours au pluriel, comme s'il s'agissait d'un collectif de personnes impériales[16]. Dans un passage postérieur Justin qualifie l'oeuvre de supplique (ἀξίωσις) aux destinataires impériaux auxquels il demande d'en porter connaissance

[14] Sur le Dialogue: GOODENHOUGH (nt. 10) 87-100; HARNACK (nt. 8) 46-54; O. BARDENHEWER, Geschichte der altchristlichen Literatur I[2] (Freiburg 1913 = Darmstadt 1962) 227-230; BARNARD (nt. 8) 21-26; B. ALTANER-A. STUIBER, Patrologie[8] (Freiburg 1978) 67-68; 555 avec bibliographie.

[15] Sur l'Apologie et le problème des deux Apologies: E. SCHWARTZ, Einleitung zum griechischen Text des Eusebius (GCS. 9/3) CLIV-CLVIII; BARDENHEWER (nt. 14) 1. 215-227; GOODENHOUGH (nt. 10) 80-87; G. BARDY, Saint Justin et la philosophie stoïcienne, dans RSR. 14 (1924) 33-34; W. HÜTTL, Antoninus Pius (Praha 1936) 1. 202; W. SCHMID. Bildloser Kult und christliche Intoleranz, dans JbAC. Eb 1 (1964) 312; P. KERESZTES, Law and Arbitrariness in the Persecution of the Christians and Justin's First Apology, dans VigChr 18 (1964) 210-214; The so-called Second Apology of Justin, dans Latomus 24 (1965) 859-868; Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus, dans Latomus 26 (1967) 59-66; ALTANER-STUIBER (nt. 14)[8], 67. Sur la tradition du texte de l'Apologie: A.v. HARNACK, Die Überlieferung der griechischen Apologeten (TU 1/1-2 [1882]) 74-75; 88; 144-146; SCHWARTZ, GCS. 9/3, CLIV-CLVIII; W. SCHMID, Die Textüberlieferung der Apologie des Justins, dans ZNTW. 40 (1941) 87-138.

[16] Just., Ap. 1. 1. Sur la structure rhètorique et l'orientation de l'Apologie: M. PELLEGRINO, L'elemento propagandistico e protrettico negli Apologeti greci del secondo secolo, dans RIF. 19 (1941) 7-18; KERESZTES (nt. 15), Latomus 24 (1965) 859-869; Latomus 26 (1967) 59-66; VigChr 18 (1964) 210-214; SPEIGL (nt. 12) 130-144. On ne peut pas traiter ici le problème des destinataires de l'Apologie: Ap. 2.2. 8 s'adresse à Antonin au singulier, Ap. 2.1. 1 aux romains en général, tandis que la première dédicace (Ap. 1, 1) s'adresse à Antonin, à Marcus (Verissimus) et Verus, au Senat et au peuple, mais fait de Verus le fils de Marcus par nature (φύσει). Marcus et Verus avaient été adoptés par Antonin en 138, lors de l'adoption de celui-ci par Hadrien dans l'ensemble des mesures (adoptions et mariages politiques) prises par Antonin pour régler la succession (HÜTTL [nt. 15] 1. 43-47). L'Historia Augusta parle deux fois (HA. Marc. 5.1; Ael. 5.12) d'une adoption de Verus par Marcus mais il s'agit sans doute d'une erreur (A. JAEHEL, Zwei kritische Bemerkungen zu den Scriptores Historiae Augustae, dans Klio 12 [1912] 123-124). Il semble impossible que Justin ait écrit à Rome peu après l'année 150 une chose dans ce genre et on doit plutôt attribuer cette donnée à une corruption du texte (SCHWARTZ [nt. 15]. GCS. 9/3, CLIV). Vers 150, tandis que Marcus (né en 121) joussait dès 139 du titre de Caesar, était marié dès 145 avec la fille d'Antonin (Faustina), avait dès 146 la tribunicia potestas et l'imperium proconsulare maius et était présenté comme le successeur d'Antonin (P.v. ROHDEN, Annius 94, dans RE. 1/2, 2283-2287), Verus (né en 130) avait seulement le titre d'Augusti filius et était présenté comme une personne impériale de rang inférieur à cel de Marcus (E. STEIN, Ceionius 7, dans RE. 3/2, 1836-1837).

au Senat et au peuple[17]. Dans un autre passage, il s'adresse aux romains en général[18]. Par contre une autre fois il qualifie l'écrit de libelle (βιβλίδιον), pour lequel il sollicite la subscriptio et la proscriptio officielles (ὑπογράψαντας προθεῖναι)[19]. Il est très probable qu' autant la dédicace que les allusions mentionnées, ne soient qu'un simple recours littéraire[20].

L'oeuvre de Justin se place dans la littérature apologétique chrétienne, qui surgit au IIe siecle quand la diffusion du christianisme était déjà assez importante, et quand il y avait déjà des chrétiens d'une certaine formation intellectuelle, qui se dédiaient à propager et à defendre le christianisme à leur niveau culturel. L'apologétique chrétienne s'inspira de la philosophie populaire et de l'apologétique déjà créée par la judaïsme dans le même but. Les apologistes présentaient les aspects positifs du christianisme avec les catégories et les idées de leur époque. Ils essayèrent d'éliminer les calomnies, les erreurs et les malentendus. Ils firent appel à toutes sortes d'arguments pour dissiper l'état d'opinion hostile au christianisme et pour corriger les directrices officielles en vigueur au sujet des chrétiens. Nous connaissons fragmentairement l'Apologie de Quadratus dirigée à Hadrien, et celle d'Aristides écrite vers l'année 140 et adressée à Antonin le Pieux. Ce sont les prédécesseurs de Justin dans le domaine de l'apologétique chrétienne[21].

La personnalité littéraire de Justin n'excelle ni par son sens historique, ni par son ordre d'exposition, ni par son style, ni par son tact apologétique. Il répète des topiques de la philosophie populaire et n'atteint pas une synthèse pleine de ses idées philosophiques avec le christianisme. Il se détache par contre par sa sincerité et par l'élévation d'esprit. Justin fut un chrétien existentiellement convaincu, sincère et radical: simpliste dans ses appréciations mais conséquent jusqu'à la fin avec sa foi[22]. A Rome il eut des conflits avec d'autres écoles philosophiques et avec l'au-

---

[17] Just., Ap. 1.56.3-4.

[18] Just., Ap. 2.1.1.

[19] Just., Ap. 2.14.1; 2.15.2. Sur cette procédure: A.v. PREMERSTEIN, Libellus, dans RE. 13/1, 30-34; L. WENGER, Die Quellen des römischen Rechtes (Wien 1953) 443-447.

[20] Voir J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten (Leipzig-Berlín 1907) 99 nt. 1 HÜTTL (nt 15) 1. 202; SPEIGL (nt. 12) 136-139.

[21] Sur l'apologétique chrétienne du deuxième siècle: GEFFCKEN (nt. 20) IX-XLIII; R.M. GRANT, The Chronology of the Greek Apologists, dans VigChr 9 (1955) 25-32; G. BARDY, Apologetik, dans RAC. 1, 533-541; PELLEGRINO (nt. 16) 2-11; 102-109; W. JAEGER, (nt. 12) 21-26.

[22] Sur la personnalité littéraire de Justin: GEFFCKEN (nt. 20) 97-104; BARNARD (nt. 8) 169-171; GOODENHOUGH (nt. 10) 189-206; HYLDAHL (nt. 10) 256-295; H. LIETZMANN, Geschichte der alten Kirche 2[2] (Berlín 1953) 178-186; SCHMID (nt. 15), ZNTW. 40 (1941) 128-138.

torité romaine. Entre les années 163 et 167 il fut jugé, condamné à mort et exécuté en compagnie de six autres chrétiens[23].

3. Naturellement dans une oeuvre apologétique comme celle de Justin le point dans lequel se concentre la critique, c'est la politique suivie par l'autorité romaine face aux chrétiens. La description qu'en fait Justin pourrait se résumer dans les points suivants: (a) Sur le chrétien pèse constamment la menace d'être condamné à mort. Cette affirmation se répète instamment au long de toute l'Apologie avec des nuances différentes[24], Justin expose aussi le pressentiment de son martyre, réalisé environ quinze années plus tard[25]. (b) On condamne les chrétiens par le fait de se confesser chrétiens (διὰ ὁμολογίαν)[26]. C'est l'interprétation chrétienne du problème déjà posé dans la correspondance entre Pline et Trajan sur le fondement juridique de la condamnation des chrétiens[27], et dans le rescrit d'Hadrien, qui fixe le genre de délit à punir dans les procès contre les chrétiens[28]. (c) On accorde le pardon aux chrétiens qui

---

[23] Sur le martyre de Justin et l'historicité des Acta Iustini: P. FRANCHI DE CAVALIERI, Note agiografiche, dans ST. 8 (1902) 5-17; 33 (1920) 5-17; G. LAZZATI, Gli Atti di San Giustino Martire, dans Aevum 27 (1953) 473-497; H. MUSURILLO, The Acts of the Christian Martyrs (Oxford 1972) XVII-XX; LXIV nt. 11; D. BERWIG, Mark Aurel und die Christen (Diss. München 1970) 24-34; G. LANATA, Gli atti dei martiri come documenti processuali (Milano 1973) 121-124; SPEIGL (nt. 12) 164-169.

[24] Just., Ap. 1.11, 1-2; 1.25.1; 1.31.5; 1.39.4; 1.445.6; 1.68.1; 2.1.2; 2.3.1; 2.12.1; 2.14.2; Dial 18.3; 35.7; 110.4.

[25] Just., Ap. 1.4.6; 1.11.1; 1.39.1. Sur le sens originaire de la confession chrétienne: H.v. CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum, dans ZNW. 63 (1972), 210-214.

[26] Just., Ap 1,4,6.

[27] Plin., Ep. 10.96.2. Sur la lettre de Pline et la réponse de Trajan: C. CALLEWAERT, Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police?, dans RHE 2 (1901) 7-15; E.C. BABUT, Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan relatives aux chrétiens de Bithynie, dans RHLR. ns. 1 (1910) 289-305; W. WEBER, Nec nostri saeculi est, dans Festgabe Karl Müller = Das frühe Christentum im römischen Staat ed. R. KLEIN (Darmstadt 1971) 1-32; T. MAYER-MALY, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan, dans SDHI. 22 (1956) 311-328; H. BABEL, Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlicher Sicht (Diss. Erlangen 1961); R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im zweiten Jahrhundert² (München 1969) 17-200; G.E.M. DE STE CROIX, Why were the early Christian persecuted?, dans PP. 26 (1963) 18-20; A.N. SHERWIN-WHITE, The letters of Plinius (Oxford 1966) 691-712; SPEIGL (nt. 12) 58-79; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (Göttingen 1970-1975) 14-21; LANATA (nt. 23) 54-60; E.J. BICKERMAN, Trajan Hadrian and the Christians, dans RFIC. 96 (1968) 290-296; M. SORDI, I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani, dans RSCI. 14 (1960) 343-359; Il cristianesimo e Roma (Bologna 1965) 133-145; P. KERESZTES, Rome and the Christian Church, dans ANRW. 2. 23/1, 273-289.

[28] Just., Ap. 1. 68. 10. Sur le rescrit d'Hadrien: C. CALLEWAERT, Le rescrit d'Hadrien à Minicius Fundanus, dans RHLR. 8 (1903) 152-189; W. SCHMID, The Christian Re-interpreta-

nient[29]. Sur ce point l'appréciation de Justin coïncide pleinement avec les renseignements que nous avons sur la concession de la venia ex paenitentia depuis l'époque de Trajan[30].

Justin affirme expressement que la situation décrite n'est pas sporadique mais qu'on la trouve partout (πανταχοῦ)[31], bien qu'il ne dise rien de l'intensité de la répression. L'impression laissée par une première lecture de l'Apologie, c'est qu'il existait une véritable situation de persécution. Cependant un examen détaillé permet de voir que les communautés chrétiennes agissaient avec une liberté relative, inconcevable dans une situation de totale clandestinité et de persécution systématique. Par exemple, quand Justin décrit la vie des communautés chrétiennes, il parle de nombreuses activités de bienfaisance, qui ne pouvaient pas passer inaperçues à l'autorité[32]. On peut en dire autant en ce qui concerne la célébration liturgique du baptême et de l'eucharistie, que Justin décrit en détail[33]. Il parle aussi des discussions publiques qu'il a maintenu à Rome avec le philosophe cynique Crescent, et il mentionne même une relation écrite de ces discussions qui selon lui pourrait être parvenue jusqu'à l'empereur[34]. Du Dialogue avec Tryphon on peut déduire que Justin, quand il se trouvait à Ephèse avant de s'établir à Rome, jouissait d'une certaine liberté de mouvements pour exercer ses activités de philosophe chrétien[35]. Pendant le procès dans lequel il fut condamné, il déclara que pendant les

---

tion of the rescript of Hadrian, dans Maia 7 (1955) 5-13; SORDI (nt. 27), RSCI. 14 (1960) 360-370; Cristianesimo (nt. 27) 152-157; KERESZTES (nt. 15), VigChr 18 (1964) 204-214; (nt. 15) Latomus 26 (1967) 54-66; (nt. 27) ANRW. 2. 23/1, 287-292; BICKERMANN (nt. 27), RFIC. 96 (1968) 296-365; FREUDENBERGER (nt. 27) 216-234; SPEIGL (nt. 12) 95-105; Voir: Nr 6.

[29] Just., Ap. 1. 6; 1. 39. 4; 2. 3. 4.

[30] La venia ex paenitentia concedée aux accusés d'appartenance à un groupe occasionellement persécuté apparaît déjà l'année 16 p. Ch. (Tac., Ann. 2. 27-32; Suet., Tib. 36. 3; Dio 57. 15. 8). Elle avait été accordée aux juifs de Rome aussi au temps de l'empereur Tibère (Jos., Ant. 18. 3. 5 [81-84]; Tac., Ann. 2. 85; Suet., Tib. 36. 1-2) et l'année 67 aux juifs d'Antioche (Jos., Bell. 7. 3. 3 [46-51]) s'il ne s'agissait déjà en ce cas d'un groupe judéo-chrétien d'Antioche (E.M. SMALLWODD, The Jews under Roman Rule [Leiden 1976] 361-363). Elle fut concédée aux chrétiens de Bithynie par Trajan (Plin., Ep. 10. 96. 2; 10. 97. 1) Sur la venia ex paenitentia: W. WALDSTEIN, Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht (Innsbruck 1964) 79-104; FREUDENBERGER (nt. 27) 155-164; 208-213.

[31] Just., Ap. 2. 1. 1-2.

[32] Just., Ap. 1. 67. 6; 2. 5. 6. Sur ces activités: A.V. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahr hunderten[4] (Leipzig 1924) 1. 170-220; G. KRÜGER, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirche (Stuttgart 1935 = Amsterdam 1961) 146-167.

[33] Just., Ap. 1. 61. 1-13; 1. 65. 1-5; 1. 67. 1-7. Voir sur ces descriptions: BARNARD (nt. 8) 134-150 avec bibliographie.

[34] Just., Ap. 2. 8. 4-6.

[35] Just., Dial. passim.

années de son séjour à Rome il avait toujours enseigné au même endroit public sans se cacher[36]. Justin raconte aussi en détail un procès qui avait eu lieu à Rome peu de temps auparavant contre une femme qui s'était covertie au christianisme, avait répudié son mari et avait été accusée par celui-ci d'être chrétienne: alors Justin nous informe que cette femme-là demanda par libelle à l'empereur Antonin le Pieux (et obtint de celui-ci) un sursis du procès jusqu'à ce qu'elle ait pu mettre en ordre les questions patrimoniales dérivées du divorce[37]. Enfin dans un curieux passage où Justin réfute les rumeurs qui attribuaient aux chrétiens des orgies sexuelles dans la célébration de l'eucharistie, il parle d'un chrétien d'Alexandrie qui pour témoigner publiquement la chasteté des chrétiens, eut recours aux médecins pous se faire castrer, et comme ceux-ci se réfusèrent de pratiquer cette opération interdite, il recourut au gouverneur L. Munatius Felix (praefectus Aegypti 150-153) pour en obtenir la permission[38].

Toutes ces données laissent l'impression que la situation légale du christianisme au temps d'Antonin le Pieux était en fait d'une relative clandestinité, mais sans persécution systématique. On doit d'autre part tenir compte de l'hostilité du milieu social qui entourait les chrétiens. Quoique ceux-ci ne fussent pas persécutés d'office, il était toujours possible qu'une denonciation malintentionnée ou un trouble populaire déchaînassent un procès où le chrétien accusé pouvait être mis par le juge devant l'alternative de nier sa foi ou d'être exécuté. Dans la description du procès dont nous avons parlé toute à l'heure contre une femme chrétienne, et après le sursis de celle-ci contre son instructeur (Ptolomée) et contre un autre chrétien (Lucius), Justin confirme pleinement cette impression. Il affirme que le motif des dénonciations de la femme et de Ptolomée fut occasionnel et personnel[39]; que la femme fut accusée simplement d'être chrétienne[40]; que Ptolomée eut l'occasion d'abjurer[41]; que le motif de la condamnation à mort de Ptolomée et Lucius fut leur confession d'être chrétiens[42].

4. Justin critique cette attitude de l'autorité romaine comme injuste et irrationnelle. Son raisonnement part de ce principe: pour déterminer si

---

[36] Acta Just[a]. 3 (AMA[4] 125-126), Acta Just.[?]. 3. 3 (AMA[4] 16). Sur les Acta Justini: (nt. 23). Dans sa déclaration devant le praefectus urbi Justin parla de son deuxième séjour à Rome, et SPEIGL (nt 12) 143-144 déduit qu'il dut quitter Rome après la publication de l'Apologie et qu'il retourna quelque temps après.

[37] Just., Ap. 2. 2. 1-8. Sur ce procès: SPEIGL (nt. 12) 129-133; Voir: Nr 7.

[38] Just., Ap. 1. 29. 2-3. Sur ce sujet voir: Nr 18.

[39] Just., Ap. 2. 2. 7, 9.

[40] Just., Ap. 2. 2. 8.

[41] Just., Ap. 2. 2. 13-14.

[42] Just., Ap. 2 .2. 10, 12, 15, 18.

une personne est bonne ou mauvaise, et par conséquent mérite d'être punie, le simple fait de porter un nom (ὀνόματος προσωνομία) n'est pas suffisant, si on ne tient pas compte des faits qui découlent de ce nom-là (ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων)[43].

Pour renforcer son raisonnement Justin a recours à la prétendue relation étymologique du terme χριστιανός (chrétien) avec χρηστός (bon)[44], et argüe qu'il serait aussi injuste d'absoudre un chrétien coupable d'autres délits simplement parce qu'il porte un nom prétendu bon, que de condamner uniquement à cause de son nom celui qui n'a pas commis d'autres fautes[45]. Il n'exclue pas la possibilité qu'on prouve à un chrétien le fait d'avoir commis d'autres délits; et il admet encore que cela s'est passé fréquemment, probablement lorsqu'il se réfère à des délits commis avant la conversion au christianisme[46].

Il demande même que ceux qui portent uniquement le nom de chrétien mais qui ne vivent pas d'accord à la morale chrétienne[47], soient punis, et il suggère que les adeptes de Simon, de Ménandre et de Marcion pratiquent peut-être les horreurs cultuelles attribuées aux chrétiens[48].

Justin insiste sur le principe juridique qui établit qu'au cours d'un procès on ne peut condamner que les accusés convaincus de délit (ἐλεγχθῆναι)[49]: il coïncide avec le principe établi expressément par Trajan (si arguantur)[50] et par Hadrien (εἴ τις... δείκνυσι)[51] mais il interprète cette norme d'une façon qui ne s'ajuste pas à celle de l'autorité romaine.

Justin délimite nettement entre la simple profession de chrétien et les délits qui éventuellement pourraient être concomitants à cette profession. Il considère ces délits eventuels, mentionnés d'une façon générique (κακουργία, ἀδικεῖν διὰ τὴν πολιτείαν)[52], comme raison suffisante pour dicter une condamnation. Par contre il maintient que la simple profession de christianisme ne peut être considérée punissable, et par conséquent il déclare innocent (μὴ ἐλεγχόμενος τῇ δίκῃ, οὐδὲν ἀδικῶν)[53] le chré-

---

43 Just., Ap. 1. 4. 1-3.

44 Just., Ap. 1. 4. 5. Sur cette étymologie: E. PETERSON, Christianus, ST. 121 (1946) 369-370; H. FUCHS, Tacitus über die Christen, dans VigChr 4 (1950) 59-74.

45 Just., Ap. 1. 4. 2.

46 Just., Ap. 1.7.1-2.

47 Just., Ap. 1. 16. 14.

48 Just., Ap. 1. 26. 7. Sur l'agressivité de la littérature antihérétique: C. SCHNEIDER, Geistesgeschichte des antiken Christentums (München 1954) 1. 513-514; 2. 39-40; J. OPELT, Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte Erscheinungen (Heidelberg 1965) 228-237.

49 Just., Ap. 1. 4. 4.

50 Plin., Ep. 10. 97. 1. Voir nt. 27.

51 Just., Ap. 1. 68. 10. Sur ce point: Nr 6.

52 Just., Ap. 1. 4. 2; 1. 7. 1; 1. 26. 7.

53 Just., Ap. 1. 4. 2; 1. 7. 4; 1. 24. 1; 1. 68. 1.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

tien en tant que tel, même s'il a été convaincu de christianisme devant le tribunal. En conséquence il critique comme irrationnelle (ἀλόγως), injuste (οὐ δίκαιον) et contraire aux normes usuelles de l'administration de la justice, la condamnation d'un chrétien par le simple fait de l'être[54]. D'après lui, une telle condamnation implique l'imposition d'une peine sans jugement préalable (ἀκρίτως κολάζειν)[55] ou sans avoir prouvé le délit de l'inculpé (πρὶν ἐλεγχθῆναι τιμωρεῖν, μὴ ἐλεγχομένους τῇ δικῇ κολάζειν)[56]. En outre Justin fait remarquer l'absurdité d'une absolution pour ceux qui nient leur christianisme[57]; il proteste contre l'abus de tenir compte des dénonciations malévoles[58] et des fausses déclarations arrachées aux témoins soumis à des tortures[59]; et il critique durement la procédure du praefectus urbi Urbicus au cours d'un procès récemment célébré à Rome et mentionné plus haut[60]. Ce n'est pas ici que nous allons examiner si cette façon d'envisager les choses est rigoureusement exacte du point de vue historique et juridique[61]. Elle reflète en tout cas une conviction généralisée parmi les chrétiens du IIme siècle[62].

5. Pour Justin l'explication de l'hostilité générale qui existe contre les chrétiens est très simple: il a recours à la démonologie et affirme que la persécution comme tous les autres maux de la société est l'effet de l'intervention des esprits du mal (φαῦλοι δαίμονες). Le concept de φαῦλοι δαίμονες est pour Justin le produit de la fusion d'éléments hétérogènes qui procèdent de la philosophie religieuse païenne, de la mythologie, de la religion populaire et de la Bible[63]. Ils les présente comme le résultat de la monstrueuse union des femmes et des anges auxquels Dieu avait confié la conservation de l'ordre cosmique[64]. Les φαῦλοι δαίμονες

---

54 Just., Ap. 1. 4. 2, 4; 1. 5. 1; 2. 1. 1.
55 Just., Ap. 1. 5. 1.
56 Just., Ap. 1. 4. 2, 4.
57 Just., Ap. 1. 4. 6.
58 Just., Ap. 1. 4. 7.
59 Just., Ap. 2. 12. 4.
60 Just., Ap. 2. 2. 1-20 Voir nt. 37.
61 Voir: H. GRÉGOIRE, Les persécutions dans l'Empire Romain² (Bruxelles 1964) 156-158; W. SCHMID (nt. 28), Maia 7 (1955) 6-9; BICKERMAN (nt. 27), RFIC. 96 (1968) 290-315; SPEIGL (nt. 12) 130-132; SORDI, Cristianesimo (nt. 27) 158-169; KERESZTES (nt. 5) VigChr 18 (1964) 213-214; (nt. 5), Latomus 26 (1967) 54-66; (nt. 27), ANRW. 2. 23/1, 292-297.
62 Par exemple: Tat., Or. 27; Athenag., Leg. 1. 2; Acta Just.¹ 3. 4 (AMA⁴ 125-126), Acta Just. 3. 4; 4. 1, 2, 3, 4, 6, 9 (AMA⁴ 16-17); MartPol. 12. 1-3 (AMA⁴ 4-5), Eus., HE. 4. 15. 25; MartLugd. 1. 47 = Eus., HE. 5. 1. 47. Sur l'attitude des gnostiques: A. ORBE, Los primeros herejes ante la persecución (= Estudios Valentinianos⁵), dans AGreg. 83 (1956) 1-101.
63 Sur la démonologie de Justin, leurs précédents et leurs correspondances: GOODENHOUGH (nt. 10) 189-206; BARNARD (nt. 8) 106-110; J. MICHL, Engel IV, dans RAC. 5. 188-197.
64 Just., Ap. 2. 4. 2-3.

essaient de soumettre le genre humain par les moyens les plus divers: par la terreur[65], la magie[66], les rêves[67], les faux rites[68]; par l'encouragement de toutes sortes d'immoralités[69]; par l'inspiration de lois malveillantes[70]; par l'instigation des hérésies au sein du christianisme[71]. Son but unique est de séparer les hommes de Dieu et du Christ[72].

Avant la venue du Christ ils avaient déjà semé l'aversion contre tous ceux qui s'étaient efforcés d'adapter leur vie et leur doctrine à la raison, comme Héraclite, Socrate, les stoïciens, Musonius et quelques poètes[73]; ils avaient obtenu la condamnation de Socrate[74] et la prohibition sous peine de mort de lire les livres d'Hystaspes, des prophètes et de la Sibylle pour éviter que les hommes parviennent à la connaissance de la vérité[75]. Ils poussèrent les juifs à condamner le Christ[76], et ils sont aussi les auteurs des calomnies contre les chrétiens[77] et les instigateurs de la persécution[78]. Pour atteindre leurs objectifs ils utilisent comme alliés les hommes qui se laissent entraîner par leurs passions[79], sans en excluer les gouvernants[80].

6. La critique de la politique suivie envers les chrétiens emmène Justin à un affrontement avec le pouvoir impérial. Il affirme expressément à plusieurs reprises le caractère non politique du christianisme et la loyauté foncière des chrétiens envers le pouvoir public[81]. Il expose en général le désir

---

[65] Just., Ap. 1. 5. 2; 2. 4. 4.

[66] Just., Ap. 1. 14. 1; 1. 26. 2-4; 2. 4. 4.

[67] Just., Ap. 1. 14. 1.

[68] Just., Ap. 2. 4. 4.

[69] Just., Ap. 1. 5. 2 (corruption de femmes et de garçons); 2. 4. 4 (homicides, guerres, adultères, etc.).

[70] Just., Ap. 2. 9. 3-4.

[71] Just., Ap. 1. 26. 1-5; 1. 56. 1; 1. 58. 1.

[72] Just., Ap. 1. 58. 3.

[73] Just., Ap. 1. 46. 2-4; 2. 7. 1-2. Sur le topique du philosophe persécuté par un tyran dans la philosophie populaire hellénistique et dans l'apologétique tant juive que chrétienne: J. GEFFCKEN, Die christlichen Martyrien, dans Hermes 45 (1910) 493-497; MUSURILLO (nt. 2) 237-241; A.V. HARNACK, Sokrates und die alte Kirche Reden und Aufsätze (Giessen 1906) I. 30-38; MAC MULLEN (nt. 1) 57-94.

[74] Just., Ap. 1. 5. 3; 2. 10. 5-8.

[75] Just., Ap. 1. 44. 12. Voir § 8.

[76] Just., Ap. 1. 63. 10. Voir § 7.

[77] Just., Ap. 1. 23. 3; 2. 13. 1. Il s'agir des crimes abominables (incestes, meurtres rituels, cannibalisme, etc.) attribuées aux chrétiens. Sur ce point: W. SCHÄFKE, Frühchristlicher Widerstand, dans ANRW. 2. 23/1, 579-596 avec bibliographie.

[78] Just., Ap. 1. 5. 1; 1. 57. 1; 2. 1. 2; 2. 6. 2; 2. 7. 3; 2. 12. 3-4.

[79] Just., Ap. 1, 10, 6; 1. 57. 1; 2. 12. 3.

[80] Just., Ap. 2. 1. 2.

[81] L'attitude de Justin est celle qu'on pourrait appeller officielle: obéissance réelle, loyale, mais limitée (tandis que le pouvoir publique ne devienne pas démoniaque). Voir H. RAHNER,

de perfection morale qui doit exister chez tout chrétien[82]; l'attitude transcendante du chrétien face aux biens terrestres[83]; la finalité purement bienfaitrice des fonds communs des communautés chrétiennes[84]; le caractère purement religieux de la liturgie baptismale et eucharistique, inoffensive du point de vue politique et moral[85]. Il insiste sur les vertus sociales du christianisme[86]: les chrétiens s'engagent à ne pas commettre d'injustices[87]; pratiquent le détachement[88], la véracité[89], la sincérité[90] la patience[91]; ils donnent le bon exemple[92]; ce sont des gens pacifiques[93]; ils n'ont pas de préjugés sociaux dans leurs relations fraternelles[94]; ils aiment leurs ennemis[95]; le christianisme est donc utile à la société[96] comme instrument excellent qui procure l'ordre social[97], puisqu'il obtient ce que les lois humaines ne peuvent pas obtenir[98].

Justin fait ressortir la loyauté radicale des chrétiens vis-à-vis de l'Empire: le Royaume qu'ils attendent n'est pas humain mais divin[99]; ils se manifestent sujets fidèles de l'empereur[100]; ils demandent à Dieu qu'il l'aide à gouverner avec droiture; et ils sont exemplaires en ce qui concerne le payement des impôts[101].

Malgré ses multiples affirmations de loyauté, l'attitude adoptée par Justin devant l'empereur est dure et inusitée dans la littérature contempo-

---

Kirche und Staat im frühen Christentum (München 191) 22-36; O. CULLMANN, Der Staat im Neuen Testament (Tübingen 1956) 1-6; 170-185; K. ALAND, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, dans ANRW. 2. 23/1, 81-87; 166-244. Par contre on ne trouve pas chez Justin l'opposition systématique au pouvoir typique de l'apocaliptique. Voir FUCHS (nt. 1) 19-24; 58-93; ALAND, op. cit. 81-88.

[82] Just., Ap. 1. 4. 2; 1. 4. 5; 1. 7. 3; 1. 8. 2.

[83] Just., Ap. 1. 57. 2; 2. 11. 8.

[84] Just., Ap. 1. 67. 6.

[85] Just., Ap. 1-61. 1-13; 1. 65-66.

[86] Voir HARNACK, Mission[4] (nt. 32) 1. 226-234; M. DIBELIUS, An die Koloser, Epheser und Philemon (= Handbuch des Neuen Testaments 12[3] [Tübingen 1953]) 48-50.

[87] Just., Ap. 1. 5. 1.

[88] Just., Ap. 1. 14. 2; 1. 15. 10-17.

[89] Just., Ap. 1. 16. 8-13.

[90] Just., Ap. 1. 16. 6.

[91] Just., Ap. 1. 16. 1-3.

[92] Just., Ap. 1. 16. 4.

[93] Just., Ap. 1. 29. 1.

[94] Just., Ap. 1. 14.3.

[95] Just., Ap. 1. 15. 9; 1. 57. 1.

[96] Just., Ap.1. 10. 5.

[97] Just., Ap. 1. 12. 1.

[98] Just., Ap. 1. 10. 6; 1. 12. 3. Voir § 9.

[99] Just., Ap. 1. 11. 1.

[100] Just., Ap. 1. 17. 3.

[101] Just., Ap. 1 . 17. 1. 3.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

raine en dehors des écrits d'opposition manifeste[102]. Le principe d'où il part est que le but de son oeuvre apologétique n'est pas celui de flatter mais celui de demander justice et d'éviter qu'à l'avenir les destinataires de l'Apologie, se nuisant eux-mêmes, agissent poussés par préjugé, par impulsion irrationelle ou par favoritisme[103]. Il doute que les destinataires méritent les titres de pieux, ami de la sagesse et gardien de la justice: ces titres-là devront être justifiés par les faits[104]. Le danger que les φαῦλοι δαίμονες obscurcissent le jugement des destinataires impériaux existe, puisque ce sont des hommes et que leur justice est nécessairement imparfaite[105]. Tous les empereurs ont été mortels et sont exposés à la damnation éternelle[106]: les destinataires de l'Apologie le sont particulièrement au cas où ils ne feraient pas ce qu'on leur demande[107]. Justin affirme expressément que la politique de répression suivie envers les chrétiens donne l'impression que voilà: l'autorité sous l'influence des φαῦλοι δαίμονες craint que toute la population de l'Empire agisse droitement et qu'il n'y ait personne à punir[108].

Son radicalisme est tranchant. Il affirme qu'il faut s'écarter de ce qui est traditionnel, si c'est faux, même si on risque sa propre vie[109]. Il estime inadmissible le subterfuge de céder de parole mais pas du fond du coeur[110]. Il assure que le chrétien ne craint pas la mort[111] et fait sienne une fameuse

---

102 La liberté d'expression avait été un droit du citoyen libre dans tous les régimes démocratiques de l'Antiquité. Bien que dans un régime autoritaire comme celui du Principat il n'y avait plus de place pour ce droit, les empereurs tinrent souvent à maintenir une apparence de liberté d'expression dans leurs rapports avec les membres des ordres sénatorial et équestre, par exemple dans les *cognitiones* ou dans les séances du *consilium* (J. CROOK, *Consilium Principis* [Cambridge 1955] 142-147). D'autre coté on doit tenir compte de l'extrème sensibilité de certains empereurs en ce qui concerne le *crimen maiestatis* (B. KÜBLER, Maiestas, dans RE. 14/1, 551-554; R.A. BAUMAN, *The crimen maiestatis in the Roman Republic and the Augustean Principate* [Johannesburg 1967] 246-265; MAC MULLEN [nt. 1] 53-94). La liberté et l'assurance avec lesquelles le philosophe et le martyr confessaient leur principes devant le tyran a eté un des topiques des plus répandus de la philosophie populaire et de la littérature martyriale (GEFFCKEN [nt. 20] 246-249; [nt. 73], Hermes 45 [1910] 493-505; MUSURILLO [nt. 2] 237-244). La littérature chrétienne loue toujours la franchise de l'évêque quand il réprimende les vices d'autrui (J.M. BARTELINK, *Quelques observations sur parrhesia dans la littérature paléochrétienne*, dans GLCP. Suppl. 3 [1970] 35-397.

103 Just., Ap., 1. 3. 3.

104 Just., Ap. 1. 2. 2. Le titre de *pius* était le cognomen préféré par l'empereur (HÜTTL [nt. 15] 1. 52-58). Sur les autres titres: SCHWARTZ (nt. 15), GCS. 9/3, CLIV nt. 3.

105 Just., Ap. 1. 12. 3.

106 Just., Ap. 1. 18-1-2.

107 Just., Ap. 1. 17. 4; 1. 45. 6; 1. 68. 2.

108 Just., Ap. 1. 12. 4.

109 Just., Ap. 1. 2. 1.

110 Just., Ap. 1. 39. 4-5; 2. 2. 14.

111 Just., Ap. 1. 11. 2.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

phrase de Socrate devant ses juges: «Vous pouvez nous tuer, mais pas nous faire du mal»[112].

Dans plusieurs passages Justin traite à fond le problème de l'incompatibilité du radicalisme chrétien avec l'adhésion à quelques principes et de pratiques traditionnelles exigées par l'autorité comme base des rapports mutuels de coexistence sociale. Tandis que les romains soutenaient que la conformation d'une norme aux mores maiorum était une preuve de sa bonté[113], Justin contrapose la vérité (ἀλήθεια) à laquelle le chrétien doit être fidèle sans conditions à la tradition (τὰ ἔθη)[114], et finit la contraposition par une phrase extrêmement dure, oú est condensée toute la tragédie historique du conflit entre le christianisme et l'Empire: «Mais si vous (et en ce vous l'empereur y est inclus) comme les insensés, vous estimez davantage la tradition que la vérité, tant pis pour vous: les gouvernants qui attachent plus d'importance à la tradition qu'à la vérité, ne font autre chose que ce que font les bandits en rase campagne»[115].

En ce qui concerne le culte impérial, Justin affirme d'une façon catégorique que le chrétien adore (προσκυνεῖν) uniquement Dieu, et sert (ὑπηρετεῖν) les empereurs, en les reconnaissant souverains (βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες) des hommes[116]. Lorsqu'il parle des mythes paralelles à l'ascension du Christ, il mentionne avec mépris l'apothéose impériale, ajoutant qu'on trouve toujours quelqu'un qui jure avoir vu monter du bûcher ardent vers le ciel l'empereur incinéré[117]. Sa critique de la déifica-

---

[112] Just., Ap. 1. 2. 4. Les paroles de Socrates (Plat., Ap. 30 c-d) avaient été employées aussi par Thrasea Paetus en 66 lors de sa condamnation par Néron (Dio 62. 15. 4). On retrouve aussi ces paroles chez Epictète (Epict., Diss. 2. 2. 15; 1. 29. 18; 3. 23. 21; Ench. 53. 4), Clement d'Alexandrie (Clem. Al., Strom. 4. 11) et Origène (Orig., Cels. 8. 8) toujours exprimées d'une façon plus condensée que chez Platon, semblable à celle de Justin. Probablement la source commune à Justin et aux autres auteurs a été un manuel de philosophie populaire. Voir la littérature citée dans la nt. 73 et L. ALFONSI, Giustino Apologia 1, 2, 4, dans VigChr 16 (1962) 77-78.

[113] Sur la tendance romaine à légitimer les normes par sa conformation aux mores maiorum: F. SCHULZ, Prinzipien des römischen Rechts (Berlín 1954 = 1954) 57-71; F. WIEACKER, Vom römischen Recht (Stuttgart 1961) 13-14; J. RANFT, Consuetudo, dans RAC. 3. 382-385; NÖRR (nt. 2) 27-28; SCHÄFKE (nt. 77) ANRW. 2. 23/1, 630-639.

[114] Just., Ap. 1, 2, 1; 1, 12, 6; 1, 14, 3; 1, 49, 6; 1, 61, 10. Sur la polémique chrétienne (surtout Clement d'Alexandrie) contre l'identification de la tradition et de la vérité: L. ALFONSI, La consuetudo nei Protrettici, dans VigChr 18 (1964) 32-35; SCHÄFKE (nt. 77), ANRW. 2. 23/1, 639-648.

[115] Just., Ap. 1. 12. 6. Voir OPELT (nt. 48) 132-134; R. MAC MULLEN, The Roman Concept Robber-Pretender, dans RIDA. 10 (1963) 221-225. Une accusation semblable contre Commode dans les Acta Appiani (Acta Alex. 11 B, IV, 8). Commentée par MUSURILLO (nt. 2) 218-219. Voir aussi Ael. Arist., Or. 26. 27; Marc. Aur., Medit. 10. 10.

[116] Just., Ap. 1. 17. 3.

[117] Just., Ap. 1, 21, 3. Sur le serment et le senatusconsultum qui en suivait: K. LATTE, Römische Religionsgeschichte (München 1960) 317-318.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

tion d'Antinoos est particulièrement dure: il affirme que tous l'adorent poussés par la peur, bien qu'ils sachent qui il était et d'où il provenait[118]. En toutes ces appréciations critiques Justin coïncide substantiellement avec d'autres apologistes chrétiens de l'époque.

7. Un point potentiellement conflictif dans les relations entre l'Empire romain et les chrétiens c'était celui de l'exécution de Jésus par l'autorité romaine au temps de Tibère. C'est intéressant de voir comment le conflit est éliminé par Justin, quand il déplace la responsabilité de la condamnation et de l'exécution de Jésus vers les juifs[118a].

La mention de la crucifixion de Jésus au temps de Ponce Pilate était entrée très tôt dans les formules de profession de foi chrétienne pour accentuer le caractère historique du fait de la mort de Jésus face aux interprétations des docètes, qui la minimisaient[119]. Pour la polémique antichrétienne l'exécution de Jésus par l'autorité romaine dut être un bon argument pour dévaloriser les origines du christianisme: en fait dans les écrits de Tacite[120], Lucien[121] et Celse[122] cet argument y est insinué. Justin résoud la difficulté d'une façon radicale: sur le plan suprahumain il attribue la condamnation et l'exécution de Jésus aux φαῦλοι δαίμονες, et sur le plan historique aux juifs. En présentant ainsi les faits, Justin recueille et accentue une conception historico-théologique bien antérieure à lui, qui avait déjà commencé à se développer au Iᵉʳ siècle, et qui s'était imposée peu à peu surtout à partir de l'affaiblissement des groupes judéo-chrétiens après la Iʳᵉ Guerre Juive[123].

Il est intéressant d'examiner les douze passages où Justin parle de Pilate à l'égard de la condamnation de Jésus[124]. Dans presque tous il s'agit

---

118 Just., Ap. 1. 29. 4. Sur Antinoos: P.v. ROHDEN, Antinoos, dans RE. 1/2, 2439-2440. La critique de sa divinisation fut un thème très exploité par les Apologistes: Athenag., Leg. 30; Tat., Or. 10; Clem. Al., Protr. 4. 49; Orig., Cels. 3. 36; 5. 63; 8. 9.

118a Sur ce point BOKSER (nt. 8) 204-205.

119 Sur ces formules: H. LIETZMANN, Symbolstudien, dans ZNTW. 21 (1922) 16-18; 31-34 = Kleine Schriften 3 (TU. 74 [1962]) 205-206; 220-223; J.N.D. KELLY, Early Christians Creeds (London-New York-Toronto 1950) 68-70; v. CAMPENHAUSEN (nt. 26) dans ZNTW. 63 (1972) 234-253.

120 Tac., Ann. 15. 44.

121 Lucian., Peregr. II.

122 Orig., Cels. 2. 31; 3. 34; 6. 34; 8. 41.

123 Voir C. GUIGNEBERT, Jésus (París 1933 - je cite l'édition, París 1969) 480-487; H. LIETZMANN, Der Prozess Jesu, dans SBBerl. 1931/14, 321-322 = Kleine Schriften 2 (TU. 68 [1958]) 262-263; P. WINTER, The Trial of Jesus (Berlín, 1961) 111-135; S.G.F. BRANDON, The Trial of Jesus of Nazareth (London 1968) 60-139.

124 Sur Pilate: SCHÜRER-VERMES-MILLAR (nt. 4), 1, 283-287; SMALLWOOD (nt. 30) 160-172; WINTER (nt. 123) 51-61.

d'une simple référence chronologique: ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου au génitif au sens temporel[125]. Du contexte de cinq des douze passages on déduit d'autre part que la mention de Pilate provient des formules de profession de foi employées au cours du rite du baptême[126] ou des exorcismes pour conjurer les démons[127]. Dans deux de ces passages on établit une contraposition expresse entre la référence uniquement chronologique à l'autorité romaine (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου) et l'imputation aux juifs de la crucifixion comme sujets agents de la même (σταυρωθεὶς ὑπο τῶν Ἰουδαίων)[128].

Cette imputation apparaît expressément dans plusieurs autres passages du Dialogue avec Tryphon, où l'on attribue aux juifs la responsabilité de l'arrestation de Jésus: «Des personnes de votre peuple envoyées par les pharisiens, scribes et maîtres s'avancèrent sur Jésus au Mont des Oliviers et l'entourèrent»[129]; «Vos maîtres furent ceux qui poussèrent leurs enfants [disciples d'après le contexte] à se rendre au Mont des Oliviers pour l'arrêter et l'amener avec eux»[130]. Dans d'autres textes du Dialogue Justin affirme expressément que les juifs ont assassiné (ἐφονεύσατε)[131] le Christ, et que l'ayant tué (ἀποτείνοντες) ils ne s'en sont pas repentis mais continuent à faire le mal[132]. Dans d'autres passages du Dialogue Justin énumère les calamités qui sont retombées sur les juifs après la IIme Guerre Juive (le dépeuplement du territoire, l'incendie des villes, la déprédation de la campagne, l'interdiction faite aux juifs d'entrer à Jerusalem) et affirme qu'il est juste que les juifs les subissent (ἐν δίκῃ πάσχετε: καλῶς καὶ δικαίως γέγονεν) puisqu'ils ont tué Jésus et avant lui les prophètes[133]. Il est significatif que seulement dans deux des douze passages où Justin mentionne Pilate, il lui attribue une certaine responsabilité dans le procès et la condamnation de Jésus. En outre dans ces deux passages l'affirmation de Justin est en partie déterminée par le texte biblique qu'il commente. Dans le premier pour identifier le tétrarche Hérode Antipas parmi les divers princes du même nom, il fait allusion au renseignement de l'Evangile de Luc selon lequel Pilate pour s'attirer l'amitié d'Hérode lui remit Jésus les mains liées[134].

---

125 Just., Ap. 1. 13. 3; 1. 35. 9; 1. 46. 1; 1. 48. 3; 1. 61. 13; 2. 5. 6; Dial. 30. 3; 76. 6; 85. 2. Voir KELLY (nt. 119) 70-76.
126 Just., Ap. 1. 61. 13.
127 Just., Ap. 2. 5. 6; Dial. 30. 3; 76. 6; 85. 2.
128 Just., Ap. 1. 35. 6, 9; Dial. 85. 2.
129 Just., Dial. 103. 1.
130 Just., Dial. 103. 2.
131 Just., Dial. 136. 2.
132 Just., Dial. 133. 6.
133 Just., Dial. 16. 2-4; 19. 2; Ap. 1. 47. 4-6. Voir BOKSER (nt. 8) 205-206.
134 Lc. 23, 6-12; Just., Dial. 103. 4.

Dans le deuxième passage commentant le texte d'un Psaume messianique «Les rois de la terre se lèvent, les princes (ἄρχοντες LXX) conspirent (συνήχθησαν LXX) contre Yahvé et son Oint (χριστός LXX)»[135], Justin parle d'une action commune (συνέλευσις) d'Hérode roi des juifs, des juifs mêmes et de Pilate le procureur de la Judée avec ses soldats contre le Christ[136].

Justin mentionne enfin en deux passages «les Actes composés au temps de Ponce Pilate (τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα) où d'après lui on peut trouver une confirmation de l'historicité de divers détails du procès de Jésus et de divers miracles préalablement prophétisés[137]. Probablement le document mentionné est en relation avec le substrat de l'apocryphe grec actuellement connu sous le nom de Acta Pilati[138], où paraît très nettement une des tendences de la légende de Pilate qui présentait le gouverneur romain comme un apologiste acharné de Jésus face aux juifs[139].

8. Justin critique ouvertement une série de décisions politiques prises pendant le Principat. Pour prouver qu'à l'instigation des δαίμονες on persécute tous les bons, il mentionne les mesures prises contre les stoïciens, bien qu'il ne nomme expressément que Musonius, le penseur stoïcien exilé par Néron et par Vespasien[140]. A l'époque où Justin écrivait, la critique des mesures répressives de Néron et Vespasien n'était plus considérée comme critique à l'institution impériale, mais seulement comme critique au régime despotique de ces empereurs, qui était déjà considéré comme surpassé au temps des Antonins[141].

---

135 PS. 2. 2.

136 Just., Ap. 1. 40. 6. La même exégèse chez Tert.. Marc. 4. 42. 2 (CCL. 1. 659).

137 Just., Ap. 1. 35. 9; 1. 48. 3.

138 Sur les Acta Pilati: ALTANER-STUIBER, Patrologie[8] (nt. 14) 127 avec bibliographie.

139 Acta Pil. 1. 1, 2, 3, 4, 5, 6; 3. 1; 4. 2 (Pilate défenseur de Jésus); 4. 3 (Pilate exécuteur des prophéties méssianiques). Sur la légende de Pilate: SCHÜRER-VERMES-MILLAR (nt. 4) 1. 387 nt. 144.

140 Just., Ap. 2. 7. 1. C. Musonius Rufus penseur stoïcien de l'ordre équestre avait accompagné volontairement Rubellius Plautus dans l'exile l'année 60. En 65 il fut lui-même exilé par Néron. Il revint à Rome au temps de Galba, fut de nouveu exilé par Vespasien et put enfin revenir au temps de Tite (Tac., Ann. 15. 71; Philostr., Apol. 7. 16. 2; Dio 62. 27. 4). Sur Musonius: POHLENZ (nt. 1) 1. 284; 2. 145; K.v. FRITZ, Musonius 1, dans RE. 16/1. 893-897. Voir SCHMID (nt. 15), ZNTW. 40 (1941) 135-137.

141 Voir p.e. Plin., Paneg. 66. 4: Iubes [Trajan] esse liberos: erimus. Iubes quae sentimus promere in medium: proferemus (Commentaire dans MAC MULLEN [nt. 1] 64-65). Voir aussi la réponse de Trajan à Pline repoussant les dénonciations anonymes contre les chrétiens: Plin., Ep. 10. 97. 2: nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est. Sur la libertas des Antonins: WEBER (nt. 27) 23-32; C. WIRSZUBSKI, Libertas as political idea at Rome during the late Republic and early Principate (Cambridge 1968) 150-171; MUSURILLO (nt. 2) 240-244.

Dans un curieux passage de l'Apologie Justin critique l'établissement de la peine de mort contre ceux qui liraient les écrits d'Hystaspes, de la Sibylle et des prophètes: il considère qu'une telle interdiction à l'instigation des δαίμονες essaie de rendre difficile la connaissance de la vérité, et affirme que les chrétiens non seulement continuent à lire sans crainte ces livres interdits, mais qu'ils les utilisent aussi dans leur propre propagande[142]. La critique a ence cas une certaine nuance de défi.

Il n'est pas facile de préciser exactement à quelle mesure légale ou policière se réfère la critique de Justin. Avec le terme prophètes (οἱ προφῆται) sans une autre spécification, il se réfère probablement à toute sorte d'auteurs d'augures, et pas précisément aux prophètes bibliques, ni aux charismatiques chrétiens qui existaient encore de son temps[143]. Hystaspes fut un adepte de Zarathustra: la tradition héllénistique postérieure lui attribua de nombreux augures à tendance antiromaine marquée, qui dans certains groupes chrétiens jouirent de grand prestige et furent interpolés au sens christologique[144]. De l'interdiction de ces écrits sous peine de mort il n'y a d'autre renseignement que celui de Justin.

Sur les mesures prises depuis longtemps par le pouvoir public à Rome quant aux livres de la Sibylle, nous sommes mieux informés[145]. D'aprés la tradition, les livres attribués à la Sibylle de Cumae étaient soigneusement gardés dans le temple de Juppiter Capitolin sous la surveillance d'un collège sacerdotal. Les consultes indues et le dévoilement du sécret étaient sévèrement punis. Pour récupérer le contenu de ces livres détruits au cours de l'incendie du temple l'annèe 83 a.C., on eut recours à divers écrits héllenistiques attribuès aux Sibylles grecques. Tout ceci provoqua la circulation sous le nom prestigieux des Sibylles des écrits au caractère mantique, parfois ouvertement hostile à Rome, et en tout cas propre à causer de l'inquiétude au peuple pendant les années turbulentes de la fin de la République[146]. L'année 12 a.C. Auguste comme

---

[142] Just., Ap. 1. 44. 12-13.

[143] Le mot προφήτης a une double signification: celle d'interprète d'un dieu, et celle de celui qui annonce l'avenir (H.G. LIDDELL-R. SCOTT-H.S. JONES, A Greek-English Lexicon[9] [Oxford 1940 = 1961] 1539-1540). Sur le prophétisme au deuxième siècle: HARNACK, Mission[4] (nt. 32) 1. 362-364; H.v. CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten[2] (Tübingen 1963) 195-210; MAC MULLEN (nt. 1) 142-157.

[144] Sur Hystaspes et les écrits qu'on lui attribuait: GANSCHNIETZ Hystaspes 1, dans RE. 9/1, 541-542; H. WINDISCH, Die Orakel des Hystaspes (Amsterdam 1929) 5-33; 44-95; W. SPEYER, Die litterarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum (München 1971) 143-144; 246-252.

[145] Sur les Sibylles, Les libri Sibyllini et les Oracula Sibyllina: RZACH, Sibyllen, dans RE. 2A2, 2073-2102; RZACH, Sibyllinische Orakel, dans RE. 2A2, 2105-2140; SPEYER (nt. 144) 159; 165-166; 201; 236; 247; MAC MULLEN (nt. 1) 145-151.

[146] RZACH, Sibyllinische Orakel, cit., 2105-2116.

pontifex maximus ordonna de recueillir et de brûler plus de 2000 livres d'augures (fatidici libri) anonymes ou d'auteurs peu prestigieux, écrits en grec ou en latin, et il conserva seulement une sélection soigneusement surveillée des livres attribués à la Sibylle[147]. Bien que les sources historiques parlent de la prohibition depuis cette époque de posséder en privé de tels livres (neque habere privatim liceret)[148], rien ne prouve que l'infraction ait été punie par la peine de mort. L'affirmation de Justin doit être considérée probablement comme une généralisation informative peu exacte de la pratique, fréquente à l'époque de Tibère et de certains de ses successeurs, qui qualifiait comme crimen maiestatis et punissait de la peine capitale de nombreux cas d'opposition politique ayant trait aux consultes d'augures[149].

Une autre mesure de l'autorité romaine critiquée par Justin est celle d'avoir accepté à Rome et d'avoir honoré comme dieu le gnostique samaritain Simon le Magicien, une des figures contre lesquelles s'est adressée le plus durement la polémique antihérétique de Justin[150]. C'est lui qui renseigne sur l'érection d'une statue consacrée à Simon près du Tibre entre les deux ponts portant l'inscription «Simoni deo sancto». Il attribue cette décision au Senat et au peuple de Rome, et il prie de faire connaître son desaccord et demande que l'on rétire la statue[151]. La lecture de ces deux passages de l'Apologie laisse supposer que ces deux requêtes ne sont qu'un recours rhétorique. Cependant dans un troisième passage du Dialogue Justin affirme qu'il a communiqué par écrit à l'empereur que les samaritains commettaient une erreur en considérant Simon comme un être divin[152]. En réalité en ce cas la critique de Justin est basée sur une erreur de lecture ou d'interprétation: l'inscription qu'il vit, n'était pas une dédicace à Simon, mais à Semo Sancus Dius Fidius, divinité italique qui depuis le v^me^ siècle a.C. avait son propre temple au Quirinal[153].

---

147 Suet., Aug. 31. Voir W. SPEYER, Büchervernichtung, dans JbAC. 13 (1970) 131.

148 Tac., Ann. 6, 12.

149 Sur ces procès: F.H. CRAMER, Astrology in Roman Law and Politics (Philadelphia 1954) 99-109; 237-240; E. KÖSTERMANN, Die Majestätsprozesse unter Tiberius, dans Historia 4 (1955) 72-106.

150 Just., Ap. 1. 26. 2; 1. 56. 4-6. Sur la polémique de Justin contre Simon: R.M. GRANT, Gnosticism and early Church (New York 1959) dont j'ai consulté l'édition francaise (La gnose et les origines chrétiens [París 1964] 63-81).

151 Just., Ap. 1. 56. 4-6.

152 Just., Dial. 120. 6.

153 L'inscription a été retrouvée à Rome au lieu signalé par Justin (ILS. 3474). Sur Semo Sancus: LATTE (nt. 117) 126-128. Sur l'erreur de Justin: SCHMID (nt. 15), ZNTW. 40 (1941) 131-133.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

9. En ce qui concerne les lois en vigueur, Justin critique quelques dispositions. Lorsqu'il traite le sujet de la pluralité d'ordonnances juridiques divergentes et même contradictoires chez les divers peuples, sans pénétrer à fond dans le problème il le fait passer au domaine théologique et attribue un tel phénomène à ce que les mauvais anges réussissent à faire établir parfois des lois mauvaises semblables à euxmêmes[154]. Les idées de Justin sur ce sujet sont celles de la théologie politique juive très vite assimilée par le christianisme[155].

De façon également générique et sans mentionner aucune norme concrète Justin parle de l'imperfection inhérente à toutes les lois humaines, qui ne peuvent jamais établir efficacement un ordre parfait[156].

Dans le domaine du droit familial il met en contraposition les normes en vigueur à Rome qui permettent le divorce et des nouveaux mariages, à la norme rigoriste alors en vigueur au sein de nombreuses communautés chrétiennes qui interdisait le deuxième mariage (δίγαμια) même en cas de veuvage[157]. Justin rejette aussi la répudiation (τὸ λεγόμενον παρ' ὑμῖν ρεπούδιον), bien qu'il admette qu'une femme chrétienne se sépare de son mari païen pour ne pas participer à son iniquité, quand celui-là eut commis des actions particulièrement graves, dont la nature n'est pas spécifiée[158].

Dans le même terrain du droit familial l'Apologie renferme une invective contre la permission de l'exposition de nouveaux-nés toujours rejetée par les chrétiens. Justin craint que les enfants abandonnés ne soient plus tard destinés à la prostitution. Ceci lui permet de critiquer durement la pratique de la prostitution en général et de la pédérastie en particulier. Il affirme que de la même manière que les anciens avaient des troupeaux de boeufs, de chèvres, de brebis ou de chevaux bien nourris, actuellement on réunit une multitude d'enfants, de femmes, d'androgynes et de pervertis destinés à la prostitution, groupés d'après leur origine ethnique,

---

[154] Just., Ap. 2, 9, 3-4.

[155] L'existence de lois, parfois contradictoires dans les divers peuples était un topiquee très repandu de la critique a l'ordre juridique de l'époque impériale (Sur les diverses orientations de la critique en ce point: NÖRR [nt. 2] 19-21). La philosophie religieuse, le gnosticisme et plusieurs penseurs chrétiens enseignaient que la diversité des lois provenait du fait que chaque peuple avait un ange propre chargé de le gouverner (E. PETERSON, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, dans Frühkirche Judentum und Gnosis [Roma-Freiburg 1959] 51-63; J. DANIÉLOU, Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme, dans Studies in the History of Religions 12 (1970) 448-456).

[156] Just., Ap. 1. 10. 6; 1. 12. 3.

[157] Just., Ap. 1. 15. 5. Sur le divorce dans le droit romain pendant le Principat: E. LEVY, Der Hergang der römischen Ehescheidung (Weimar 1925) 76-84; M. KASER, Das römische Privatrecht 1[2] (München 1971) 325-328. Sur le rigorisme chrétien: A. OEPKE, Ehe, dans RAC. 4. 659-665; B. KÖTTING, Digamus, dans RAC. 3. 1020-1023.

[158] Just., Ap. 2. 2. 4-6. Sur ce point: Nr 7.

et censure les destinataires de l'Apologie parce qu'au lieu d'éliminer le mal ils perçoivent de l'argent de ces pratiques[159]. En fait l'exposition d'enfants fut une réalité admise pratiquement partout[160]. D'autre part la prostitution et la pédérastie étaient très répandues dans le monde grec, héllenistique et romain. Plusieurs écoles philosophiques admettaient la pédérastie sous forme plus ou moins sublimée, tandis que d'autres (épicurisme, cynisme, philosophie populaire) la rejetaient aussi bien que les écrits juifs et la morale chrétienne[161]. Quant à l'expression, la coïncidence de deux détails secondaires mais significatifs de Justin avec des passages de Sénèque et de Dion Chrysostome indique que tous le trois (et après eux Tatien) répètent un topique de la philosophie populaire[162].

Justin parle aussi des revenus (μισθοί, εἰσφοραί, τέλη) que l'autorité romaine obtenait de la pratique de la pédérastie[163]. Les deux derniers termes (εἰσφοραί, τέλη) designent un impôt[164] et se réfèrent au vectigal lenonum introduit à Rome par Caligula, et qui touchait toute espèce de prostitution, même celle des garçons[165]. Il est plus difficile de déterminer

---

[159] Just., Ap. 1. 27. 1-2.

[160] Sur l'exposition des enfants à Rome: F. LANFRANCHI, Il diritto nei retori romani (Milano 1938) 268-272; E. WEISS, Kinderaussetzung, dans RE. 11/1, 466-469; KASER (nt. 157) 1². 342 nt. 6.

[161] Sur la prostitution: H. HERTER, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums, dans JbAC. 3 (1960) 70-11. Sur la pédérastie: W. KROLL, Knabenliebe, dans RE. 11/1, 897-906. L'eventuelle interdiction de la pédérastie par la lex Scantina (Scantinia, Scatinia?) du deuxième siècle a. Ch. dont le texte et la portée exacte sont inconnus (G. ROTONDI, Leges publicae populi romani [Milano 1912 = Hildesheim 1962] 293; E. WEISS, Lex Scantinia, dans RE. 12/2, 2413; A. BERGER, Lex Scatinia, dans RE. Suppl. 7, 411-412) eut une eficacité très réduite. La littérature apocalyptique juive présentait la pédérastie comme un vice typique des ennemies de Dieu et d'Israel (Test. Lev. 17. 11; Elen. Slav. 10; Or. Sib. [GCS. 8] 2. 73; 3. 596-600; 3. 764; 4. 34; 5. 387) et particulièrement comme une pratique abominable des romains (Or. Sib. 3. 185; 5. 166). Chez Philon, on trouve une critique très négative et bien raisonée: Phil., Vit. Cont. 7 (59-63); Sp. Leg. 3, 7 (37-42). La morale chrétienne répoussa toujours la pédérastie avec énergie: 1 Cor. 6. 9; 1 Tm. 1. 10; Did. 2 2; Barn. 19. 4.

[162] Justin et Tatien comparent les mignons à destroupeaux de chevaux bien nourris (ἵππων φορβάδων) (Just., Ap. 1. 27. 1; Tat.. Or. 28), tandis que Dion Chrysostome compare ceux qui font le commerce des mignons aux engraisseurs de chevaux (ἱπποφορβοί) (Dio Chrys. 7. 134). D'ailleurs les troupeaux (ἀγέλαι) et la multitude d'enfants, femmes et androgynes destinés à la prostitution et groupés d'après leur origine ethnique (πλῆθος κατὰ πᾶν ἔθνος) de Justin (Just., Ap. 1. 27. 1) corresponde ostensiblement aux puerorum infelicium greges et aux agmina obsoletorum per nationes coloresque descripta que d'après Sénèque on peut trouver dans les banquets (Sen., Ep. 95. 24).

[163] Just., Ap. 1. 27. 2.

[164] Sur la signification de ces mots: LIDDELL-SCOTT⁹ (nt. 143) 498; 1773; F. PREISIGKE-E. KIESSLING, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden (Berlín-Marburg 1925-1944) 1. 434; 3. 250-251; 4. 709; Suppl. (Amsterdam 1969) 85.

[165] Suet., Calig. 40; HA. Alex. 24. 3. Voir HERTER (nt. 161), JbAC. 3 (1960) 106-107.

ce que Justin veut dire avec le mot μισθός: en principe dans ce contexte il désignerait la merces payée au prostitué ou au leno, et on n'y voit pas de relation avec un revenu public, puisque à Rome l'exploitation de la prostitution était à mains des particuliers et pas du pouvoir public[166].

10. La critique de Justin aux institutions de l'Empire n'est pas trop dure. Son attitude est foncièrement loyale et respectueuse. Cependant là où les idées centrales de sa foi chrétienne sont en jeu (monothéisme, responsabilité devant Dieu, moralité rigoureuse etc.) il fait face à l'autorité impériale avec un radicalisme qui n'admet pas d'arrangements: il raisonne à un niveau théorique, pose des problèmes radicaux, parfois simplistes, sans en apprécier les nuances, ni permettre des considérations d'opportunité. Par contre l'attitude de l'autorité romaine à l'égard des chrétiens a été politique: au IIme siècle elle n'a pas considéré pour le moment come un danger politique l'existence de groupes chrétiens, mais elle a regardé avec méfiance leur isolement, leur radicalisme et leur cohésion. De là la situation légale de précarité (tolérance de fait et répression occasionelle isolée) où les chrétiens se son trouvés jusqu'au milieu du IIIme siècle. En cette diversité de points de vue l'entente mutuelle devenait impossible. Les contacts ne conduisaient qu'à aggraver la situation. Les apologistes chrétiens ont considéré aberrante l'attitude de l'autorité romaine, et celle-ci de sa part est devenue consciente peu à peu du danger politique potentiel que renfermait le radicalisme chrétien.

Dans le cas de Justin il est très peu probable que l'Apologie soit jamais parvenue à ses théoriques destinataires impériaux. Au cas ou l'un d'eux (le futur empereur Marc Aurèle) l'ait lue, l'Apologie a dû contribuer très peu à améliorer l'idée que des chrétiens s'était formée Marc Aurèle[167]. Etant donné la grande diffusion de l'oeuvre de Justin parmi les chrétiens, et probablement en dehors d'eux, elle a dû contribuer à fixer les positions antagoniques des chrétiens et de leur entourage[168].

Ce qui est arrivé à Justin après la publication de l'Apologie est très significatif. L'Apologie nous renseigne qu'il était exposé aux machinations du philosophe cynique Crescent, nées d'une rivalité d'école[169]. Peut

---

166 HERTER (nt. 161), JbAC. 3 (1960) 72-77.

167 Sur l'idée que Marc Aurèle's était formée des chrétiens: M. SORDI, Le polemiche intorno al cristianesimo del II secolo, dans RSCI. 16 (1962) 7-12; J. VOGT, Zur Religiosität der Christenverfolger im römischen Reich, dans SHAW. 1962/1. 13-17; BERWIG (nt. 23) 90-96.

168 Sur la diffusion de Apologies du deuxième siècle: GRANT (nt. 21), VigChr 9 (1955) 30-32; HÜTTL (nt. 15) 1, 202-203; SORDI (nt. 167), RSCI. 16 (1962) 13-22; SPEIGL (nt. 12) 143-144.

169 Just., Ap. 2. 8. 1; Tat., Or. 18. 1.

être lors de la publication de l'Apologie il a dû quitter Rome pendant un temps dont on ignore la durée[170]. En tout cas il est rentré à Rome oû il a continué son activité de philosophe chrétien consacré à l'enseignement toujours en public au même endroit sans se cacher[171]. Pendant ce temps l'autorité policière n'a pas pris de mesures contre lui. Cependant un jour Justin a étě arrêté et jugé avec six autres chrétiens[172]. Le praefectus urbi Q. Iunius Rusticus, qui a dirigé le procēs, est considéré par l'histoire comme un homme juste et modéré[173]. Dans le récit du procès il n'y a pas de renseignements sur le motif de l'arrestation, ni sur le chef d'accusation. Au cours des interrogatoires le juge a demandé le lieu de réunion, la doctrine enseignée et l'éventuel prosélytisme de Justin[174]. Comme il arravait souvent, le juge a mis les chrétiens devant l'alternative de démontrer leur loyauté moyennant un sacrifice aux dieux, ou d'être exécutés[175]. C'était un des points le plus durement combattus dans l'Apologie de Justin. Celui-ci s'est maintenu fidèle à ses principes et il a été condamné à mort et exēcuté.

---

170 Acta Just.[1] 3 (AMA[4] 125-126), Acta Just.[2] 3. 3 (AMA[4] 16). Voir nt. 36 et 23.

171 Acta Just.[1] 3 (AMA[4] 16). Pour l'identification des thermes dans lesquelles enseignait Justin: FRANCHI DE CAVALIERI (nt. 23), ST. 8 (1902) 27-28; 33 (1920) 10-11.

172 Acta Just.[1] 1-2-; 4 (AMA[4] 125-126), Acta Just.[2] 1-2. 1; 4. 1-9 (AMA[4] 15-17).

173 Sur Iunius Rusticus: RIBA, Iunius 146, dans RE. 10/1, 1083.

174 Acta Just.[1] 2; 3; 4 (AMA[4] 125-126), Acta Just.[2] 2. 5; 3. 2-3; 4. 5 (AMA[4] 15-16).

175 Acta Just.[1] 5 (AMA[4] 126), Acta Just.[2] 5. 4, 8 (AMA[4] 17). Sur les signes extérieurs par lesquels le chrétien devait confirmer sa loyauté d'après la décision discretionnaire du juge: L. KOEP, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch, dans JbAC. 4 (1961) 58-76; Religio und Ritus als Problem des frühen Christentums, dans JbAC. 5 (1962) 47-58; F. BÖMER, Der Eid beim Genius des Kaisers, dans Athenaeum ns. 44 (1966) 120-132; R.M. GRANT, Sacrifices and Oaths as required of early Christians, dans Kyriakon. Festschrift Quasten (Münster 1970) 1. 12-17; P. JOBERT, Les preuves dans les procès contre les chrétiens, dans RHD. 54 (1976) 299-319; Voir: Nr 8.

6. El rescripto de Adriano sobre los cristianos

Publicado en: ED 24 (1976) 9-44 +
ED 25 (1977) 353-406



El rescripto de Adriano sobre los cristianos

Sumario: 1. El texto. 2. Circunstancias históricas. 3. La tradición cristiana. 4. La exposición de motivos. 5. Los sicofantas. 6. La política de represión de las delaciones abusivas. 7. Condiciones de admisibilidad de la acusación. 8. ¿Intervención corporativa de la provincia? 9. Exclusión de los procedimientos tumultuarios. 10. Normas procesales. 11. Tipificación del hecho delictivo. 12. Represión de las acusaciones infundadas contra los cristianos.

1. El texto

Como apéndice a la primera Apología de Justino, tal como actualmente se conserva, aparece con una breve introducción la traducción griega de un rescripto de Adriano al procónsul de Asia Minicio Fundano en el que se dan normas sobre los procesos contra los cristianos[1]. Su autenticidad sustancial es actualmente aceptada casi sin excepción[2]. Aunque fue escrito originariamente en latín, el original latino ha de considerarse como perdido y se conserva sólo una traducción griega transmitida por dos vías: como apéndice a la primera Apología de Justino y en la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea. Existe una versión latina del rescripto que ha de considerarse como retroversión al latín por Rufino, traductor de Eusebio y no como original. El texto griego presenta en Justino y Eusebio ligeras variantes que se hacen notar en la siguiente trans-

[1] Entre los trabajos de conjunto sobre el tema cabe descatar: C. CALLEWAERT, Le rescrit d'Hadrien à Minicius Fundanus, RHLR 8 (1903) 152-189; W. SCHMID, The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian, Maia 7 (1955) 5-13; M. SORDI, I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani, RSCI 14 (1960) 360-370; Cristianesimo 152-157; P. KERESZTES, Law and arbitrariness in the persecution of the Christians and Justin's First Apology, VigChr 18 (1964) 204-214; Hadrian's rescript to Minucius Fundanus, Lat 26 (1967) 54-66; E.J. BICKERMAN, Trajan Hadrian and the Christians, RFIC 96 (1968) 296-365; FREUDENBERGER, Verhalten, [2]216-234; E. GROAG, Licinus 159, RE 13/1. 461-463; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen (Amsterdam 1970) 95-105.

[2] Fundamental en este punto: CALLEWAERT, oc, RHLR 8 (1903) 174-181. Llama la atención la duda sobre la autenticidad que sin aportación de razones aparece en: G. BARDY, Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, 4 (Paris 1960); SC 73, 114 n. 3. Reservas sobre la genuinidad en: G. BAGNANI, Peregrinus Proteus and the Christians, Hist 4 (1953) 109 n. 4; A. WLOSOK, Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen den ersten zwei Jahrhunderten, Gymn 66 (1959) 23 n. 29.

cripción. La traducción castellana del texto griego no pretende dejar resueltos de entrada problemas sobre el sentido y alcance de las disposiciones de Adriano, sino sólo servir de orientación. Al texto griego y a la traducción castellana se añade la traducción latina de Rufino por ser también orientadora en algunos aspectos y por hacerse frecuentes alusiones a ella a lo largo de este artículo.

JUST, Ap 1, 68, 6-10 // EUS, HE, 4, 9, 1-3.

Μινουκίῳ Φουνδανῷ. ἐπιστολὴν ἐδεξάμην γραφεῖσάν μοι ἀπὸ Σερεννίου Γρανιανοῦ, λαμπροτάτου ἀνδρός, ὅντινα σὺ διεδέξω. οὐ δοκεῖ μοι οὖν τὸ πρᾶγμα ἀζήτητον καταλιπεῖν, ἵνα μήτε οἱ ἄνθρωποι ταράττωνται καὶ τοῖς συκοφάνταις χορηγία κακουργίας παρασχεθῇ. Ἂν [Eus: εἰ] οὖν σαφῶς εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχιῶται δύνωνται [Eus: δύνανται] διισχυρίζεσθαι κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνασθαι, ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς. πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν, εἴ τις κατηγορεῖν βούλοιτο, τοῦτό σε διαγινώσκειν. εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσίν τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριζε [Eus: ὅριζε] κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος· ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτείνοι, διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος καὶ φρόντιζε ὅπως ἂν ἐκδικήσειας.

A Minucio Fundano. Recibí una consulta que me fue hecha por el clarísimo Serenio Graniano a quien has sucedido. No me parece que se deba dejar sin examinar el asunto para evitar que la población sea perturbada y que se dé facilidades a los sicofantas para actividades delictivas. Si por consiguiente los provinciales pueden mantener con firmeza y evidencia esta petición contra los cristianos hasta el punto de responder de ella ante un tribunal, han de atenerse únicamente a este procedimiento y no actuar por peticiones y simples clamores. Convendría mucho más que si alguien quisiera presentar una acusación, conocieras tú mismo del caso. Por tanto si alguien presenta una acusación y prueba que han hecho algo contra las leyes, condena de acuerdo con la gravedad del delito. Pero, por Hércules, si alguien procede a una acusación de este tipo de forma calumniosa, condena de acuerdo con la gravedad y cuida de que se ejecute la condena.

RUF, HE, 4, 9, 1-3 (GCS Eus 2/1, 319-321) Exemplum epistulae imperatoris Hadriani ad Minucium Fundanum proconsulem Asiae. Accepi litteras ad me scriptas a decessore tuo Serennio Graniano clarissimo viro, et

non placet mihi relationem silentio praeterire, ne et innoxii perturbentur et calumniatoribus latrocinandi tribuatur occasio. Itaque si evidenter provinciales huic petitioni suae adesse valent adversum Christianos ut pro tribunali eos in aliquo arguant, hoc eis exequi non prohibeo. Precibus autem in hoc solis et acclamationibus uti eis non permitto. Etenim multo aequius est si quis volet accusare, te cognoscere de obiectis. Si quis igitur accusat et probat adversum leges quicquam agere memoratos homines pro merito peccatorum etiam supplicia statues. Illud mehercule magnopere curabis ut si quis calumniae gratia quemquam horum postulaverit reum in hunc pro sui nequitia suppliciis severioribus vindices.

La transmisión del texto del rescripto presenta una serie de particularidades interesantes. Eusebio de Cesarea en su Historia Eclesiástica, publicada en su forma actual por su autor antes del concilio de Nicea (325)[3], reproduce el rescripto[4] en un contexto en el que se contienen diversos pasajes de Justino tomados al pie de la letra de sus dos Apologías[5]. Antes de transcribir el texto del rescripto Eusebio hace un resumen de él dando su propia interpretación, y hace notar que el texto del rescripto que reproduce en griego, procede del que leyó en latín como apéndice a la Apología de Justino[6]. A continuación Eusebio reproduce también el texto introductorio con que se añadía el rescripto a la Apología de Justino[7]. Eusebio finalmente hace la observación que él mismo (Eusebio) tradujo al griego el original latino lo mejor que pudo (κατὰ δύναμιν)[8] con lo que deja entrever que la traducción no fue fácil. De todas estas observaciones introductorias de Eusebio se deduce que en la Apología de Justino tal como la utilizó Eusebio se podía leer el texto del rescripto en su original latino.

En la forma en que actualmente se conserva la Apología de Justino, aparece efectivamente el texto del rescripto con su introducción, pero en

---

[3] Las diversas hipótesis sobre las etapas previas en la publicación de la obra quedan bien recogidas en: K. LAKE, Eusebius, The Ecclesiastical History I (London 1926 = 1965) XIX XXIII; BARDY, Eusèbe 4 (SC 73) 126-131; A. VELASCO DELGADO, Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica 1 (Madrid 1973) 37-42.

[4] EUS, HE 4, 9, 1-3.

[5] EUS, HE 4, 8, 3 = JUST, Ap 1, 29, 4; EUS, HE 4, 8, 4 = JUST, Ap 1, 31, 6; EUS, HE, 4, 8, 5 = JUST, Ap 2, 12, 1-2. Sobre la utilización de Justino por Eusebio: F. BEUCHELER, Aristides und Justin als Apologeten RhMus 35 (1880) 283-286; A. v. HARNACK, Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhurderts TU 1/1-2 (1882) 134-144; E. SCHWARTZ, Einleitung zum griechischen Text Eusebius' GCS EUS 2/3, CLVI-CLVIII.

[6] EUS, HE 4, 8, 7 καὶ τῆς ἐπιστολῆς δὲ ἀντίγραφον παρατέθειται, τὴν Ῥωμαικὴν φωνήν, ὡς εἶχεν, διαφυλάξας.

[7] EUS, HE 4, 8 , 7 = JUST, Ap 1, 68, 3.

[8] EUS, HE 4, 8, 8: τούτοις ὁ μὲν δηλωθεὶς ἀνὴρ αὐτὴν παρατέθειται τὴν Ῥωμαικὴν ἀντιγραφήν, ἡμεῖς δ' ἐπὶ τὸ Ἑλληνικὸν κατὰ δύναμιν αὐτὴν μετειλήφαμεν, ἔχουσαν ὧδε·.

lengua griega y con coincidencia prácticamente total, como se ha visto, con la versión griega realizada por Eusebio. Este hecho indica que con posterioridad a Eusebio al copiarse la Apología de Justino se sustituyó el texto latino del rescripto por la versión griega de Eusebio, más inteligible para los lectores griegos de la obra. Esta explicación concuerda perfectamente con otros datos que tenemos sobre la tradición del texto de la Apología de Justino. Esta ha llegado hasta nosotros a través de un manuscrito único (CodPar 450) tardío y deficiente que invierte el orden de las Apologías anteponiendo la llamada segunda a la primera, y añade como apéndice a ésta no sólo el rescripto de Adriano, sino el supuesto rescripto de Antonino Pío a la asamblea provincial de Asia sobre los cristianos, y la supuesta carta de Marco Aurelio sobre una lluvia milagrosa obtenida por mediación de los cristianos[9]. La recensión recogida en CodPar 450 es con toda probabilidad producto de una reelaboración del texto original realizada en el siglo IV por un anónimo, que entre otras cosas tuvo en cuenta las noticias que sobre Justino daba Eusebio y sustituyó el texto latino del rescripto por la traducción de Eusebio[10]. Consecuencia de esta sustitución del original por la traducción griega ha sido la pérdida del texto original latino leído por Eusebio, ya que el texto que aparece en la versión latina de la Historia Eclesiástica de Eusebio, realizada con notable libertad a principios del siglo V por Rufino[11], ha de considerarse como una retroversión al latín de la traducción griega de Eusebio[12]. En contra de esta apreciación se han aducido diversas razones[13]. Tales son que Rufino pudo conocer este texto a través de una obra distinta de Eusebio, y que la terminología utilizada en el texto de Rufino es técnica y divergente de la que generalmente emplea. Este segundo punto es muy relativo como habrá ocasión de ver. La posibilidad de que Rufino utilizara el original latino no prueba el hecho de que lo hiciera. Finalmente hay indicios de que Rufino depende de Eusebio y no Eusebio del texto reproducido por Rufino: en Rufino Graniano se llama Serennius

[9] El CodPar 450 fue copiado en 1364. Descripción y características en HARNACK TU 1/1-2 (1882) 73-76; J.C. OTTO, Prolegomena CAC 1/1³ XXI-XXIII; SCHWARTZ GCS Eus 2/3 CLIV-LLVI.

[10] SCHWARTZ GCS Eus 2/3 CLVI-CLVIII.

[11] Sobre Rufino como traductor: T. MOMMSEN, Einleitung zu Rufin GCS Eus 2/3, CCLI; F. WINKELMANN, Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und —methode FsQuasten 2, 532-547 con bibliografía.

[12] Sobre el tema con razones convincentes: T. MOMMSEN GCS Eus 2/3. CCLII; CALLEWAERT RHLR 8 (1903) 181-188; E. GROAG, Licinius 159 RE 13/1. 461.

[13] La idea de que Rufino reproduce el original latino del rescripto aparece mantenida todavia por: OTTO CAC 1/1³, 190-192; K. LAKE, Eusebius 1, 325 n 1; L.W. BARNARD, Justin Martyr (Cambridge 1966) 173-174.

como en Eusebio y no Silvanus como se llamó en realidad. Como habrá ocasión de comprobar con detalle al analizar el texto, algún desdoblamiento estilístico de Rufino respecto a una única frase de Eusebio y a la inversa la concentración en una sola frase clara y correcta respecto a dos de Eusebio poco logradas, sólo son explicables como traducción por Rufino del texto de Eusebio, mientras que el fenómeno inverso no tendría explicación lógica.

Más complicada es la cuestión referente a la historia preeusebiana del texto. No cabe entrar aquí en el problema de si las dos Apologías atribuidas por Eusebio a Justino corresponden a las dos obras actualmente conocidas con este nombre y de si éstas son dos obras distintas, o una sola obra separada en dos por ulterior reelaboración[14]. Independientemente de este problema es un hecho que la obra u obras hoy conocidas como Apologías de Justino fueron muy leídas en época preeusebiana[15], probablemente fueron objeto de sucesivos retoques textuales[16] e incluso posiblemente de sucesivas recesiones[17]. Todo ello plantea el problema de la relación de la Apología de Justino con el rescripto de Adriano. La solución más obvia, ofrecida por el estado actual del texto de la Apología, sería considerar que fue Justino mismo quien añadió el rescripto con su correspondiente frase introductoria, como confirmación de los argumentos expuestos en la Apología[18]. Sin embargo esta explicación obvia ofrece ciertas dificultades que conviene examinar.

---

[14] Sobre el tema: SCHWARTZ GCS Eus 2/3 CLIV-CLVIII (la llamada por Eusebio Segunda Apología se ha perdido; las actuales son una misma obra); HARNACK TU 1/1-2 (1882) 144-146 (la actual Ap 2 es un apéndice añadido por Justino a Ap 1 antes de publicar la obra; la Segunda Apología mencionada por Eusebio se ha perdido); A. PUECH, Les Apologistes grecs du II siècle de notre ère (París 1912) 310-312 (Ap 2 es un apéndice de Ap 1 con la que constituye una unidad); BARNARD, Justin 19-20 (Ap 1 y Ap 2 son obras distintas pero utilizadas por Eusebio como obra única que él llamó Primera Apología; la llamada por Eusebio Segunda Apología se ha perdido); G. BARDY, Saint Justin et la philosophie stoïcenne RSR 13 (1923) 491-510; 14 (1924) 33-45 (Ap 1 y Ap 2 son obras distintas de diversa orientación filosófica, platónica y estoica respectivamente, publicadas con la diferencia de tiempo de al menos 11 años); W. SCHMID, Bildloser Kult und christliche Intoleranz JbAC Eb 1 (1964) 312 (Ap 1 y Ap 2 constituyeron una unidad en la forma en que Justino publicó la obra; Ap 1 fue reeditada con otra dedicatoria y algunas adiciones después de la muerte de Justino; Eusebio creyó que esta segunda edición era una obra distinta y habló de una Segunda Apología); P. KERESZTES, The so-called Second Apology Lat 24 (1965) 859-869; Hadrian's rescript Lat 26 (1967) 59-66 (Ap 1 y Ap 2 son obras distintas con distinta orientación apologética).

[15] HARNACK TU 1/1-2 (1882) 130-133.

[16] BUECHELER RhM 35 (1880) 283-286.

[17] W. SCHMID JbAC Eb 1 (1962) 312-313.

[18] B. CAPELLE, Le rescrit d'Hadrien et Saint Justin RBén 39 (1927) 365-368; KERESZTES VigCch 18 (1964) 207-210; Lat 26 (1967) 54-55; FREUDENBERGER, Verhalten² 216; E.J. BICKERMAN RFIC 96 (1967) 296-297; BARNARD, Justin 173.

El texto con el que ya antes de Eusebio, que lo transcribe, se introducía el rescripto al final de la primera Apología es el siguiente:

JUST. AP 1, 68, 3-4 // EUS, HE 4, 8, 7

Καὶ ἐξ ἐπιστολῆς δέ τοῦ μεγίστου καὶ ἐπιφανεστάτου Καίσατος Ἀδριανοῦ τοῦ πατρός ὑμῶν, ἔχοντες ἀπαιτεῖν ὑμᾶς καθὰ ἠξιώσαμεν κελεῦσαι τὰς κρίσεις γενέσθαι, οὐκ ἐκ τοῦ κεκρῖσθαι τοῦτο ὑπὸ Ἀδριανοῦ μᾶλλον ἠξιώσαμεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐπίστασθαι δίκαια ἀξιοῦν τὴν προσφώνησιν καὶ ἐξήγησιν πεποιήμεθα. Ὑπετάξαμεν δὲ καὶ τῆς ἐπιστολῆς Ἀδριανοῦ τὸ ἀντίγραφον, ἵνα καὶ κατὰ τοῦτο ἀληθεύειν ἡμᾶς γνωρίζητε.

Habiendo podido reclamaros con base en un rescripto del máximo e ilustrísimo emperador Adriano, vuestro padre, que mandaseis celebrar los juicios en la forma que hemos pedido, no lo hemos pedido (así) por haber quedado así decidido por Adriano, sino que hemos hecho nuestra petición y exposición por saber que lo que pedimos es justo. Sin embargo adjuntamos a continuación la copia del rescripto de Adriano para que veáis que también en esto decimos verdad[19].

El detallado análisis lexicográfico y estilístico de este pasaje, realizado por Capelle revela que el estilo y la terminología son los usuales en Justino[20], lo que vendría a confirmar la tesis de que fue el mismo Justino quien añadió la copia del rescripto al final de la Apología: Justino que había vivido en Efeso, podía estar bien informado de una disposición referente precisamente a Asia[21], y vería en ella una confirmación de lo que venía pidiendo a lo largo de la Apología y concretamente en el contexto inmediato, es decir que no se condenase a los cristianos por el mero hecho de serlo, sin prejuzgar aquí si esa interpretación del rescripto es la correcta, o sólo producto del deseo o del afán apologético[22].

Aunque esta explicación sea perfectamente coherente, hay sin embargo varios elementos extraños que no quedan suficientemente explicados. En primer lugar el indudable carácter de apéndice que tiene el res-

---

[19] JUST, Ap 1. 68, 3-4 // EUS, HE, 4, 8, 7. Las variantes del texto eusebiano pueden ser consideradas como correcciones estilísticas que no afectan al sentido.

[20] CAPELLE RBén 39 (1927) 366-367.

[21] EUS, HE 4, 18, 6 sitúa en Efeso el encuentro histórico de Justino con Trifón que sirvió de base al Diálogo del mismo nombre. Sobre este punto: PUECH, Les Apologistes grecs 309-310; BARNARD, Justin 21, 39. Sobre la experiencia que Justino tuvo de la situación del cristianismo en Asia: KERESZTES Lat 26 (1967) 59-65.

[22] Sobre este punto: SCHMID JbAC Eb 1 (1964) 312 n 75; SPEIGL, RömStaat 130-141.

cripto respecto a la Apología deja la impresión de estar secundariamente añadido, y esa impresión no se desvanece por la explicación dada en la frase introductoria. El mismo Eusebio fue consciente de este carácter apendicular al afirmar dos veces que Justino adjunta (παρατέθειται) la copia del rescripto[23]. Es claro que esa adición secundaria pudo haber sido realizada por el mismo Justino. Sin embargo a pesar de que esta última explicación confirmaría la coherencia de estilo y léxico de la introducción del rescripto con el resto de la Apología, esta coherencia no hubiese sido muy difícil de lograr por un reelaborador medianamente hábil.

El hecho un tanto llamativo de que el rescripto se añadiese en su original latino al texto griego de la Apología acrecienta la impresión de adición secundaria que causa el rescripto respecto al resto de la obra. El hecho resulta extraño para cualquiera que hubiera sido el autor de la adición: Justino o un reelaborador posterior. La razón de conservar el texto latino en una obra griega pudo tal vez ser la dificultad de realizar una traducción griega adecuada para una persona no habituada a la terminología jurídica, como ocurrió a Eusebio. En todo caso, fuese Justino o un reelaborador posterior quien añadió el rescripto a la Apología, el hecho de que mantuviese el texto latino resulta siempre anómalo. De tal anomalía fue bien consciente el reelaborador posteusebiano de la Apología que probablemente en el siglo IV sustituyó en ella el texto latino del rescripto por la traducción griega de Eusebio para hacerlo así más accesible a los lectores de habla griega[24].

Si bien es un hecho que el rescripto se hallaba, como apéndice y en la forma anómala señalada, en el ejemplar de la Apología utilizado por Eusebio, cabe dudar que lo estuviese en el ejemplar utilizado por Tertuliano. Este utilizó en varias de sus obras la Apología de Justino[25]. Y de haber conocido el rescripto de Adriano probablemente lo hubiera utilizado dentro del marco de su apologética[26]. Es verdad que esta argumentación basada sólo en el silencio de Tertuliano no puede ser una prueba definitiva; pero es suficiente para fundamentar una seria duda, que no queda desvirtuada por la supuesta menor trascendencia del rescripto de Adriano respecto al de Trajano[27]. O por una pretendida falta de valor apologético dentro del plan de Tertuliano[28].

---

[23] EUS, HE 4, 8, 7; 4, 8, 8 refiriéndose en ambos casos a Justino.

[24] SCHWARTZ GCS Eus 2/3, CLIV-CLVIII que estudia detenidamente la dependencia de esta reelaboración respecto a Eusebio.

[25] HARNACK TU 1/1-2 (1882) 132.

[26] WLOSOK Gymn 66 (1959) 23 n 29.

[27] CALLEWAERT RHLR 8 (1903) 176.

[28] SPEIGL, RömStaat 111-112.

Contra la tesis de que la adición del rescripto se debió a Justino, cabe objetar que éste no hace el menor uso del rescripto en su argumentación apologética, como expresamente se afirma en la frase introductoria. A primera vista parece que la supuesta actitud tolerante de Adriano pudiera haber tenido peso apologético[29]. Por otra parte en ese mismo párrafo introductorio se afirma que lo establecido por Adriano coincide con la petición repetida continuamente en la Apología de que no se condenase a los cristianos por el mero hecho de serlo[30]. Recientemente Speigl ha dado una explicación a este hecho haciendo notar que no encajaría en el plan apologético de Justino basar su argumentación en el rescripto de Adriano ya que el objetivo del apologeta era lograr un cambio básico y radical en la actitud del emperador por medio de una disociación de la unidad existente entre el Imperio y el culto oficial: tal objetivo iba mucho más allá que la simple pretensión de lograr una vuelta a la regulación de Adriano, por lo que una argumentación basada en el rescripto hubiese resultado poco útil[31]. La explicación es básicamente satisfactoria pero deja en pie, y en algún sentido corrobora, la impresión de añadido que el rescripto y el párrafo que lo introduce causan respecto a la Apología.

Toda esta serie de consideraciones en uno y otro sentido llevan a considerar como tan probable como su contraria la opinión que estima que el rescripto fue añadido a la Apología por un reelaborador anterior a Eusebio. Concretamente podría tratarse de un hábil interpolador cristiano de la obra de Justino que habría actuado en Asia hacia el año 180 en estrecha relación con las tendencias apologéticas cristianas que aparecen ya algunos años antes en Melitón de Sardes. Esto explicaría la existencia de ejemplares de la Apología sin el rescripto, como el que tal vez utilizó Tertuliano[32]. En todo caso el hecho de que fuese el mismo Justino o un reelaborador posterior quien incorporase el rescripto a la Apología no afecta ni a la autenticidad, ni al sentido del rescripto.

Del hecho de que en el rescripto no aparezca la titulatura completa ni de Adriano ni del destinatario se ha deducido que la fuente por la que los cristianos conocieran el rescripto no fue el gobernador de Asia o su archivo, donde se conservaría el texto con las titulaturas completas, sino otro organismo, probablemente la asamblea provincial, a la que el desti-

---

[29] Esta es la única mención expresa de Adriano en la Apología de Justino. En JUST, Ap I, 29, 4 hay una alusión nada favorable a Adriano al condenar abiertamente la divinización de Antínoo.

[30] Sobre la concepción de Justino sobre este punto ver: Nr 7.

[31] SPEIGL, RömStaat 135-136.

[32] En este sentido, con variantes de detalle: CALLEWAERT, RHLR 8 (1903) 176-178; SCHMID JbAC Eb 1 (1964) 312.

natario habría remitido una copia del rescripto abreviando como era usual la titulatura[33]. La hipótesis es uno de los indicios en los que se apoya Bickerman para ver en el rescripto la respuesta imperial a una petición oficial de la asamblea provincial de Asia contra los cristianos, tema que será discutido más adelante en toda su amplitud[34]. La hipótesis es en sí perfectamente posible aunque no sea la única explicación admisible de la abreviación de la literatura en el texto transmitido por Justino.

2. Circunstancias históricas

La provincia romana de Asia a cuyo gobernador se dirigía el rescripto de Adriano, era provincia senatorial y comprendía la mayor parte de las regiones occidentales de Asia Menor[35]. En la época que nos ocupa, tras las devastaciones y depredaciones llevadas a cabo por los romanos con ocasión de la conquista y de las guerras civiles que precedieron a la instauración del Principado, había sucedido en la región un período de prosperidad en el que al amparo de la pax Romana se daba un grado pocas veces alcanzado de desarrollo económico y cultural. Principales centros de esa prosperidad eran las florecientes ciudades de la costa como Cícico, Pérgamo, Esmirna, Efeso, Mileto y Halicarnaso, y algunas del interior como Trales, Sardes, Laodicea, Tiatira, y Apamea, con sus rivalidades; su pujante vida económica basada en la agricultura, la ganadería, la artesanía y el comercio; sus templos, bibliotecas, museos, teatros, termas; su brillante vida cultural en la que proliferaron los sofistas, honra de sus ciudades, en las que gozaban de altos privilegios y de gran influjo en la vida pública[36].

Desde el punto de vista social la población de la provincia constaba de varios grupos con notables diferencias económicas, sociales, culturales e incluso étnicas: una minoría urbana helenizada de grandes terratenientes y comerciantes, económicamente muy bien situada, adicta a Roma monopolizaba los puestos directivos de la vida pública en todos sus aspectos y era la gran beneficiaria de la prosperidad reinante. Un proletariado urbano numeroso, con frecuencia inquieto, constituido por

---

[33] BICKERMAN RFIC 96 (1968) 297.

[34] Cf. § 8.

[35] La provincia de Asia comprendía las regiones de Helesponto, Misia, Jonia, Lidia, Caria y Frigia y las islas adyacentes a la costa occidental de Asia Menor: T. MOMMSEN, Römische Geschichte, 5[8], (Berlin 1919) 299-304; BRANDIS, Asia, RE 2/2, 1550-1551; J. KEIL, The Greek Provinces, CAH 11, 580.

[36] MOMMSEN, RömGesch, 5[8], 327-338; KEIL, oc, CAH 11, 583-588; D. MAGIE, Roman Rule in Asia Minor (Princeton 1950) 1, 582-590; G.W. BOWERSOCK, Greek Sophists in the Roman Empire (Oxford 1969) 17-29.

artesanos. Y una población de campesinos sólo superficialmente helenizados, que cultivaban en general tierras ajenas y a los que apenas afectaba para nada la prosperidad del país[37].

En todas las ciudades de alguna importancia existían desde antes de la conquista romana comunidades judías relativamente independientes de Palestina en su orientación cultural y teológica[38]. Con frecuencia durante las guerras civiles romanas que precedieron inmediatamente al Principado, las comunidades judías habían sido víctimas de medidas vejatorias por parte de las autoridades municipales de diversas ciudades, y la autoridad romana en tiempo de César y de Augusto habían tenido que intervenir a favor de los judíos para que se les respetase su derecho de asociación, de celebrar sus sábados, de vivir conforme a la ley judaica, de hacer colectas y de enviarlas a Jerusalén[39].

Desde el punto de vista político-religioso es interesante destacar el extraordinario desarrollo que tuvo en Asia el culto imperial, de fuerte arraigo por el florecimiento que en la época helenística ya había tenido el culto a los soberanos[40]. Fue Asia Menor precisamente una de las regiones donde Augusto aceptó más abiertamente el culto imperial y donde éste alcanzó formas y expresiones más llamativas[41]. En la provincia de Asia la asamblea provincial (κοινόν), constituida por unos 150 delegados de las principales ciudades, tenía por función principal el culto imperial con reuniones solemnes, probablemente más de una vez al año, que se celebraban en rotación en las seis o siete ciudades de la provincia en que había un templo dedicado expresamente a Roma y al emperador. Las reuniones de la asamblea iban acompañadas de solemnes juegos, y se trataban además en ellas importantes cuestiones, ya que la asamblea representaba oficialmente los intereses de la provincia ante la autoridad romana[42].

---

37 ROSTOVTZEFF, The Social and Economic History of the Roman Empire² (Oxford 1963) 1, 255-258; 2, 652-657; W.M. RAMSAY, The Social Basis of Roman Power in Asia Minor (Aberdeen 1941 = Amsterdam 1967) 3-11, 48-50.

38 E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3⁴ (Leipzig 1909 = Hilldesheim 1964) 12-22; I. LEVY, Asia Minor, JE 2, 211-213.

39 Flavio Josefo recoge el texto frecuentemente corrompido de varias de estas intervenciones de la autoridad romana que implícita o explícitamente aluden a las medidas vejatorias que tratan de corregir. Entre ellos destacan: Jos, Ant 14, 10, 21 (Mileto); 14, 10, 20 (Laodicea); 14, 10, 8 (Parium?); 14, 10, 23 (Haliscarnaso); 14, 10, 24 (Sardes); 16, 6, 3 (Asia en general); 16, 6, 6 (Sardes); 16, 2, 2-5 (Asia en general); 16, 6, 4 (Efeso); 16, 6, 7 (Efeso); PHIL, Legat, 315 (Efeso).

40 L. CERFAUX-J. TONDRIAU, Le culte des souverains (Tournai 1957) 247-254.

41 G. HERZOG-HAUSER, Kaiserkult, RE Suppl 4, 823-825; F. TAGER, Charisma, 2 (Stuttgart 1960) 109-110; 135-137.

42 Sobre la naturaleza, composición, funciones y actividades de la asamblea provincial de Asia: BRANDIS, Asia, RE 2/2, 1556-1559; MOMMSEN, RömGesch, 5⁸, 317-322; MAGIE, Rom-

En el campo religioso se daba en Asia un marcado pluralismo de cultos y tendencias. En las ciudades helenizadas florecía el culto a diversas divinidades del panteón helénico aunque con frecuencia mezclado con tendencias de religiosidad no griega, como en los cultos de Asclepio, Apolo y Artemisa. En las zonas agrarias o entre los sectores de la población menos helenizados se desarrollaron con fuerza cultos indígenas como los de Sabazio y los de la Gran Madre con marcados caracteres de religiosidad entusiástica, mística y orgiástica[43].

El cristianismo se había desarrollado muy pronto en la provincia. En los años 50 Pablo en su tercer viaje de misión se estableció por dos años en Efeso y desde allí evangelizó diversas zonas de la provincia. Con ocasión de esta estancia y de la consiguiente labor evangelizadora, se habían producido diversos y sonados incidentes, una de cuyas consecuencias debió de ser que los grupos cristianos no pasasen desapercibidos ya desde un principio ni a la autoridad romana ni a la población en general[44]. Como consecuencia de esta primera actividad misional cristiana en diversas ciudades se crearon comunidades constituidas fundamentalmente por personas procedentes de los niveles sociales inferiores de la población urbana[45]. Para el año 100 está documentada la existencia de núcleos cristianos en doce ciudades de la provincia[46], lo que no excluye que existiesen también en otras. Durante el principado de Domiciano (81-96), probablemente en sus últimos años, las comunidades cristianas de Asia tuvieron con la autoridad romana graves conflictos de naturaleza difícil de precisar, probablemente relacionados con el culto imperial[47]. En las

Rule, 1. 448-452; 2, 1294-1302; J. DEININGER, Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit (München 1965) 36-60.

43 J. KEIL, Asia, RAC 1, 741-742; M.P. NILSSON, Kleinasien, RGG³ 3, 1650-1651.

44 Entre los incidentes mencionados cabe señalar la ruptura de la comunidad cristiana con la judía (Act. 19, 8-10); el aparatoso conflicto con unos exorcistas judíos que alcanzó notable publicidad (Act. 19, 13-17 con comentario en E. HAENCHEN, Die Apostelegeschichte [Göttingen 1965] 498-501); la quema pública de libros de magia valorados por la fuente cristiana en la exorbitante cantidad de 50.000 denarios (Act. 19, 17-19 con comentario en W. SPEYER, Büchervernichtung, JbAC 13 [1970] 148-149) y el motín promovido contra Pablo por los plateros que se sentían amenazados en sus intereses y en su dignidad, con intervención en último término de la autoridad (Act. 19, 23-41 con comentario en A.N. SHERWIN-WHITE, Roman Society and Roman Law in the New Testament [Oxford 1963] 83-92).

45 J. KEIL, Asia, RAC 1, 744; C. ANDERSSEN, Kleinasien, RGG³ 3, 1651; A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten⁴ (Leipzig 1924) 2, 732-738; 780-785.

46 Efeso, Colosas, Laodicea, Hierápolis, Esmirna, Pérgamo, Sardes, Filadelfia de Lidia, Magnesia del Meandro, Trales, Tiatira y Tróade: HARNACK, Mission⁴, 2, 735-780.

47 Aunque problamente no cabe hablar de una persecución sistemática del cristianismo por parte de Domiciano (MOREAU, Persécution, 36-40), el culto imperial llevado a extremos antes no usuales y particularmente urgido como señal de lealtad con ocasión de la represión

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

cartas de Ignacio de Antioquía escritas posiblemente a principios del siglo II en tiempo de Trajano[48], las comunidades cristianas de Asia aparecen con una sólida organización jerárquica y una notable vitalidad que no deja la impresión de que su existencia fuese estrictamente clandestina[49]. Por otra parte dentro del cristianismo de Asia Menor ya en esta época existieron sectas de origen y tendencias diversas, en fuerte tensión o en abierta ruptura con las comunidades ortodoxas, pero no fáciles de distinguir para un tercero ajeno a las controversias teológicas y disciplinares[50]. En general para las comunidades cristianas de la provincia de Asia en tiempo de Adriano cabría pensar en un grado de desarrollo, un género de vida y una publicidad análogos a los de las comunidades cristianas de Ponto-Bitinia, tal como aparecen reflejados en la consulta de Plinio a Trajano doce años antes[51].

---

de las conjuras contra el emperador debió de ocasionar grandes conflictos con los cristianos sobre todo en Asia. A ello debieron de contribuir también las medidas de Domiciano contra los judíos. Eco de esos conflictos son probablemente las alusiones a las recientes tribulaciones en varias de las cartas a las siete iglesias de Asia recogidas en el Apocalipsis (Apc, 2-3), la polémica probablemente antirromana del final de este libro (Apc, 13, 17) y tal vez la referencia de Plinio entre los años 111 y 113 a apostasías de cristianos ocurridos unos veinte años antes (PLIN, Ep., 10, 96, 6). Sobre estos puntos: E. MEYER, Ursprung and Anfänge des Christentums, 3^{1-3} (Stuttgart 1923) 552-557; M. DIBELIUS, Rom und die Christen im ersten Jahrhunder, SBHdbg 1941-1942/2, 48-57 = WF 267, 93-102; M.P. CHARLESWORTH, The Flavian Dynasty, CAH 11, 41-42; H. LAST, Christenverfolgung, RAC 2. 1212-1213; J. VOGT, Christenverfolgung, RAC 2, 1168-1170; E. STAUFFER, Christus und die Caesaren[4] (Hamburg 1952) 164-179; O. CULLMANN, Der Staat im Neuen Testament (Tübingen 1956) 51-60; K. GROSS, Domitianus, RAC 4, 101-108; SPEIGL, RömStaat, 28-42.

[48] Sobre la datación de las cartas y el complicado problema de su tradición manuscrita: A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig 1893-1904) 1, 75-86; 2/1 388-406 que fundamenta la opinión tradicional generalmente admitida de que las cartas son básicamente auténticas y fueron escritas al final del principado de Trajano. Posteriormente rechazan esa datación y la retrasan con buenos argumentos: MOREAU, Persécution, 45-46 y GRÉGOIRE, Persécutions, MBel 56/5 (1964) 105-106 y con un nuevo planteamiento de la cuestión R. WEIJEBORG, Les lettres d'Ignace d'Antioche (Leiden 1969) 21-42; 393-411. Sobre esta obra: R. STAAST, ZKG 84 (1973) 102-103.

[49] Sobre la organización jerárquica de las comunidades cristianas en las cartas de Ignacio: A. VILELA, Le presbyterium selon saint Ignace d'Antioche, BLE 74 (1973) 165-175.

[50] C. ANDRESSEN, Kleinasien, RGG[3] 3, 1652.

[51] PLIN, Ep, 10, 96, 9-10. Ideo dilata cognitione (sobre los cristianos) ad consulendum te (= Trajano) decurri. Visa est enim mihi res digna consultatione maxime popter periclitantium numerum; multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum sed vicos atque agros supertitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti, passimque venire victimarum carnem, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari quae turba hominum emendari possit si sit paenitentiae locus. Sobre este punto: HARNACK, Mission[4], 2, 736-737; FREUDENBERGER, Verhalten[2], 172-179. De entre la numerosa bibliografía

El autor del rescripto, Adriano, conocía personalmente las circunstancias de Asia Menor. Al proclamarse emperador en otoño del año 117 se hallaba en Antioquía de Siria e inmediatamente atravesó Asia Menor en su marcha hacia la frontera danubiana antes de presentarse en Roma[52]. Durante los años 122 al 124 a los que corresponde el rescripto, Adriano estaba realizando su llamado primer gran viaje imperial. En él tras visitar las Galias, Germania, Raetia y Noricum en 122, pasó a Britannia y volvió a las Galias, y el mismo 122 pasó a España y o bien invernó en Tarraco, o bien pasó sin detenerse hasta Mauritania, para seguir pronto de allí a Asia Menor o Siria. En todo caso pasó en diversas localidades de Asia Menor gran parte del año 123 y posiblemente 124[53]. Durante su estancia en la provincia de Asia Adriano visitó detenidamente muchas de las principales ciudades de la zona costera (Cícico, Alejandría Tróade, Pérgamo, Esmirna, Efeso, Mileto) dejando en todas ellas huella de su magnificencia en la construcción y mejora de edificios y obras públicas. Visitó también el interior de Lidia y Misia donde promovió el desarrollo de las ciudades existentes y la creación de nuevos centros urbanos que fomentasen la helenización cultural y la romanización política de esas regiones[54]. Por tanto su conocimiento de las circunstancias de Asia procedía de primera mano, y puede suponerse con verosimilitud que la recepción de la consulta de Graniano y la redacción del rescripto ocurrieron en lugar no muy lejano al de destino[55].

---

sobre la consulta de Plinio y la respuesta de Trajano cabe destacar: C . CALLEWAERT, Les premiers chrétiens furent-ils presécutés par édits généraux ou par mesures de police?, RHE 2 (1901) 7-15; E.C. BABUT, Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan relatives aux chrétiens de Bithynie, RHLR NS 1 (1910) 289-305; W. WEBER, Nec nostri saeculi est Fg-KarlMüller (Tübingen 1922) = WF 267 (1971) 1-32; T. MAYER-MALY, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan, SDHI 22 (1956) 311-328; H. BABEL, Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlicher Sicht (Diss. Erlangen 1961); FREUDENBERGER, Verhalten[2], 17-200; G.E.M. DE STE. CROIX, Why were the early Christians persecuted?, PaP 26 (1963) 18-20 = Studies in Ancient Society, ed. M.I. FINLEY (1974) 228-233; G.E.M. DE STE. CROIX, Christianity's Encounter with Roman Imperial Government en The Crucible of Christianity ed. A. TOYNBEE (London 1969) 345-347; A.N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny (Oxford 1966) 691-712; SPEIGL, RömStaat, 58-79; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrundert (Göttingen 1970) 14-21; J.A. ARIAS BONET, Ecos jurídicos de Plinio el Joven (Valladolid 1974) 30-33.

52 Detalles sobre la estancia en Asia de Adriano el otoño del 117; W. WEBER, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus (Leipzig 1907) 56-60; MAGIE. RomRule, 1, 611-612; 2, 1469-1470.

53 Sobre el itinerario y cronología del primer viaje imperial de Adriano: V. ROHDEN, Aelius 64, RE 1/1, 504-508; W. WEBER, Untersuchungen, 98-198; Hadrian, CAH 11, 319; R. HANSLIK. Hadrianus, 1 KP 2, 909 con ulterior bibliografía.

54 Detalles en: WEBER, Untersuchungen, 123-142; MAGIE, RomRule, 1. 614-618; 2, 1472-1478.

55 Sobre la organización del departamento ab epistulis que normalmente hubo de intervenir en la redacción del rescripto y sobre su funcionamiento durante los viajes del emperador:

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

3. La tradición cristiana

El rescripto es la respuesta de Adriano a una consulta del procónsul de Asia Graniano. Eusebio en su Historia Eclesiástica afirmaba por deducción lógica del texto del rescripto, al que se remite como fuente, que Graniano había escrito a Adriano por estimar injusto que se condenase a muerte a los cristianos sin acusación ninguna y sin juicio, por satisfacer a las peticiones tumultuarias del pueblo. El pasaje dice textualmente:

Eus, HE, 4, 8, 6-8.

Ἔτι δ᾽ ὁ αὐτὸς ἱστορεῖ δεξάμενον τὸν Ἀδριανὸν παρὰ Σερεννίου Γρανιανοῦ, λαμπροτάτου ἡγουμένου, γράμματα ὑπὲρ Χριστιανῶν περιέχοντα ὡς οὐ δίκαιον εἴη ἐπὶ μηδενὶ ἐγκλήματι βοαῖς δήμου χαριζομένους ἀκρίτως κτείνειν αὐτούς, ἀντιγράψαι Μινουκίῳ Φουνδανῷ, ἀνθυπάτῳ τῆς Ἀσίας, προστάττοντα μηδένα κρίνειν ἄνευ ἐγκλήματος καὶ εὐλόγου κατηγορίας· καὶ τῆς ἐπιστολῆς δὲ ἀντίγραφον παρατέθειται, τὴν Ῥωμαϊκὴν φωνήν, ὡς εἶχεν, διαφυλάξας, προλέγει δ᾽ αὐ τῆς ταῦτα· [...] Τούτοις ὁ μὲν δηλωθείς ἀνὴρ αὐτὴν παρατέθειται τὴν Ῥομαϊκὴν ἀντιγραφήν, ἡμεῖς δ᾽ ἐπὶ τὸ Ἑλληνικὸν κατὰ δύναμιν αὐτὴν μετειλήφαμεν, ἔχουσαν ὧδε·

El mismo escritor (Justino) informa también que Adriano recibió del clarísimo gobernador Serenio Graniano un escrito sobre[56] los cristianos en el que se decía que no era justo que sin ningún objeto de acusación[57] fuesen condenados a muerte sin juicio por satisfacer a los gritos del pueblo; y que (Adriano) contestó a Minucio Fundano, procónsul de Asia, ordenando que no juzgase a nadie sin objeto de acusación y sin acusación bien llevada. De este rescripto aduce Justino una copia, conservando la lengua original latina, y la introduce con las siguientes palabras: [...] A continuación de esto el antes mencionado (Justino) aduce la copia latina, que traducida por nosotros al griego dentro de nuestras posibilidades, dice así:

Eusebio da a entender claramente que para todo lo referente al rescripto de Adriano se basa en la obra de Justino. Por tanto la referencia que hace

ROSTOWZEW (= M. ROSTOVTZEFF), ab epistulis, RE 6/1, 210-214; FRIEDLÄNDER, Stittengeschichte I[10], 56-59; 78-80; G.B. TOWNEND, The Post ab epistulis in the second century, Hist 10 (1961) 379-381.

[56] En el original ὑπὲρ χριστιανῶν donde ὑπέρ puede tener el doble sentido de «sobre» o a «favor de».

[57] En el original ἔγκλημα traducido por «objeto de acusación» para diferenciarlo del término κατηγορία (acusación) del que se distingue pocas líneas después.

al contenido de la consulta de Graniano es indudablemente producto de una reflexión lógica suya sobre el texto del rescripto[58].

Esas reflexiones de Eusebio dieron pie a ulteriores desarrollos. En la versión armenia de la Crónica del mismo Eusebio hecha en el siglo VI y única que conserva su texto entero[59], se da la noticia de que en la olimpiada 226, año de Abraham 2141 y de Adriano 9:

> Eus, ChronArm, 01, 226 (GCS Eus 5, 220) Cuadrato discípulo de los apóstoles y Aristides, filósofo de los nuestros, ateniense, hicieron llegar a Adriano una petición de que se considerasen las medidas religiosas. El (= Adriano) había recibido también de Serenios, el ilustre juez, un escrito sobre los cristianos en el que se decía que no era justo condenarlos a muerte por meros rumores sin juicio y sin acusación fundada[60].

La noticia coincide con la de la Historia Eclesiástica y es en ambos casos una interpretación lógica deducida del rescripto. En la versión o más bien libre reelaboración latina de la Crónica hecha por Jerónimo a finales del siglo IV[61], la actitud de Graniano obtiene rasgos más destacados:

> Eus, ChronHier (GCS Eus 7, 199) Quadratus discipulus apostolorum et Aristides atheniensis noster philosophus libros pro christiana religione Hadriano dedere compositos, et Serenus Granius legatus vir adprime nobilis litteras ad imperatorem misit iniquum esse dicens clamoribus vulgi innocentium sanguinem concedi et sine ullo crimine nominis tantum et sectae reos fieri. Quibus commotus Hadrianus Minucio Fundano pro consule Asiae scribit sine obiectu criminum christianos non condemnandos. Cuius epistulae usque ad nostram memoriam durat exemplum.

> Cuadrato discípulo de los apóstoles y Aristides, ateniense, filósofo de los nuestros, entregaron a Adriano libros escritos en favor de la religión cristiana, y Sereno Graniano, legado y persona de gran nobleza, escribió al emperador diciendo que era injusto que se concediese a las peticiones clamorosas del vulgo la sangre de hombres inocentes y que se les condenase sin delito ninguno, solamente por razón del nombre y del grupo a que pertenecían. Conmovido por ello Adriano escribió a Minucio Fundano procónsul de Asia que no se condenase a los cristianos si no se les acusaba de delitos. De este acuerdo se nos conserva una copia.

---

58 En este sentido: KERESZTES, Hadrian's rescript, Lat 26 (1967) 56.

59 Sobre la versión armenia de la Crónica de Eusebio: E. SCHWARTZ, Eusebios 24, RE 6, 1376-1377.

60 Traducción castellana de la versión alemana del texto armenio por J. KARST, GCS Eus 5, 220.

61 Sobre la crónica de Jerónimo: SCHWARTZ, Eusebios 24, RE 6, 1379-1383.

De los últimos años del siglo IV o primeros del siglo V procede la siguiente versión de los hechos debida a Sulpicio Severo:

SULPSEV, Chron, 2, 31, 6 (CSEL 1, 86) Quarta sub Adriano persecutio numeratur, quam tamen postea exerceri prohibuit, iniustum esse pronuntians ut quisquam sine crimine reus constitueretur.	Se numera como cuarta a la persecución ocurrida en tiempo de Adriano, quien sin embargo la hizo cesar más tarde, determinando que era injusto que se acusase a alguien sin delito.

A principios también del siglo V en la Historia de Orosio, Graniano queda equiparado a Cuadrato y Aristides:

OROS, Hist, 7, 13, 2 (CSEL 5, 467-468) Hic (= Hadrianus) per Quadratum discipulum apostolorum et Aristidem Atheniensem virum fide sapientiaque plenum et per Serenum Granianum legatum libris de Christiana religione compositis instructus atque eruditus, praecepit per epistulam ad Minucium Fundanum proconsulem Asiae datam ut nemini liceret Christianos sine obiectu criminis aut probatione damnare.	Adriano instruido por Cuadrato discípulo de los apóstoles, por Aristides ateniense, varón lleno de fe y sabiduría, y por Sereno Graniano legado, mediante libros compuestos sobre la religión cristiana, ordenó por un escrito a Minucio Fundano procónsul de Asia que no se permitiese a nadie condenar a los cristianos sin previa acusación o sin pruebas.

La simple comparación de los textos aducidos deja ver claramente el proceso de formación de la tradición del filocristianismo de Graniano mediante la interpretación progresiva de una noticia que originariamente no tenía ese sentido[62].

El procónsul de Asia Q. Licinius Silvanus Granianus, cuyo nombre quedó transformado por error inicial en la transcripción cristiana del rescripto en Serenius Granianus, con las variantes de Serennius, Serenus y Herennius en la sucesiva tradición[63], pertenecía a una familia distinguida de Tarraco que tenía además propiedades en otras localidades de la Hispania citerior[64], y entre cuyos miembros se contaba Licinius Sura, que en tiempo de Trajano desempeñó los más altos cargos públicos y fue una

[62] En este sentido: CALLEWAERT, oc, RHLR 8 (1903) 154-156; GROAG, Licinius, 159 RE 13/1, 463.

[63] E. GROAG, Licinius, 159 RE 13/1, 459-460.

[64] GROAG, Licinius, 159 RE 13/1 460.

de las primeras figuras políticas del Imperio[65]. Quinto Licinio Silvano Graniano lleva en el rescripto el título de λαμπρότατος equivalente griego al latín clarissimus, como correspondía a su rango senatorial[66]. Su padre de igual nombre perteneció al orden acuestre y había desempeñado altos cargos al servicio de Roma, como el de flamen Romae et Augusto provinciae Hispaniae citerioris y el de praefectus orae maritimae laetanae, encargado de la vigilancia de la porción de la costa catalana al norte del Llobregat, que comprendía el territorio de las ciudades de Barcino (Barcelona), Beatulo (Badalona) e Iluro (Mataró), y el de praefectus Augusto[67]. No son bien conocidos los comienzos de la carrera política del Graniano hijo que aquí nos interesa. Tras haber desempeñado previamente la pretura, el 12 de junio del 98 fue honrado por los habitantes de Beatulo con un pacto de hospitalidad y patronato[68]. En tiempo de Nerva, o en los comienzos del principado de Trajano, obtuvo un puesto en el senado[69]. Fue consul suffectus el año 106[70]. Tras un lapso de tiempo en el que no hay ninguna mención suya, aparece en el rescripto que estudiamos como procónsul de Asia inmediatamente anterior a Minicius Fundanus. La fecha aproximada de ese proconsulado son los años 121-122[71], 122-123[72] ó 123-124[73]. El hijo de nuestro Graniano que llevó también el mismo nombre, fue praefectus de la legio VI Victrix, acuartelada en Germania Inferior y desempeñó el honroso cargo de II-vir monetalis[74].

---

[65] GROAG, Licinius, 167 RE 13/1 471-485.

[66] Sobre la correspondencia λαμπρότατος = clarissimus y la generalización de este título con carácter oficial como título senatorial ya para la época de Adriano: O. HIRSCHFELD, Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit, SBBerl 1901, 580-585 = KlSchr 647-651. Sorprendentemente G. BAGNANI, Peregrinus Proteus and the Christians, Hist 4 (1953) 109 n. 4, estima que Adriano difícilmente hubiera dado el título de clarissimus a un procónsul y ve en este detalle un indicio de que el rescripto está interpolado.

[67] R. ETIENNE, Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Diocletien (Paris 1958) 133-134; H.G. PFLAUM, La part prise par les chevaliers romains originaires d'Espagne à l'administration imperiale en Les Empereurs romains d'Espagne (Paris 1965) 89-91; L. PETERSEN, PIR² 5, 59 nr. 248.

[68] GROAG, Licinius 159, RE 13/1, 460; PFLAUM, oc, 90; PETERSEN, PIR² 5, 58 n. 247.

[69] GROAG, Licinius 159, RE 13/1, 460; R. ETIENNE, Culte imp. 464-465; Les senateurs espagnols sous Trajan et Hadrien en Les Empereurs romains d'Espagne, 61.

[70] GROAG, Licinius 159, RE 13/1, 460; PETERSEN, PIR² 5, 58 nr. 247.

[71] Fundamentación de esta fecha en MAGIE, RomRule, 2. 1583-1584; 1475 n. 17; 1486 n. 52. A la misma conclusión llega W. ECK, Minicius 13, RESuppl 14, 283.

[72] PETERSEN, PIR² 5, 59 n. 247. GROAG, Licinius 159, RE 13/1, 461; Minicius 13, RE 15/2, 1821 lo fecha en 122-123 ó 123-124.

[73] CALLEWAERT, Rescrit, RHLR 8 (1903) 154.

[74] PFLAUM, oc, 90; PETERSEN, PIR² 5, 58 n. 247; 59 nr. 249.

Este conjunto de datos biográficos y familiares hacen pensar más que en una individualidad destacada, en una persona económica, política y socialmente bien situada, perfectamente compenetrada por su tradición familiar, su situación y sus cargos, con los principios políticos oficiales de la época de Trajano y Adriano; una clara muestra del tipo de personas, más bien eficaces y disciplinadas que sobresalientes, entre las que preferentemente reclutaron los emperadores de fines del siglo I y del II los altos cargos para la administración del Imperio[75]. En estos datos biográficos encaja perfectamente un realismo político y un cierto sentido humanitario de justicia, como los que aparecen en Plinio y en otros altos funcionarios romanos de esta época, a los que por una parte desconcertaba la actitud de los cristianos y por otra repugnaba que en la represión del cristianismo se usasen medios incorrectos o se buscasen fines turbios[76]. No hay en cambio en Graniano vestigio alguno de la posible actitud filocristiana que le atribuyó más tarde la tradición.

4. La exposición de motivos

La respuesta de Adriano comienza con una referencia expresa a la consulta de Graniano que provocó el rescripto. Tales referencias aparecen con frecuencia en el texto de los rescriptos imperiales de la época aquí estudiada[77]. Tras esa referencia Adriano afirma expresamente que considera importante el asunto sobre el que se le consulta, lo que se formula con la frase οὐ δοκεῖ μοι οὖν τὸ πρᾶγμα ἀζήτητον καταλιπεῖν, que Rufino traduce al latín non placet mihi relationem silentio praeteri-

---

[75] ROSTOVTZEFF, SocEcHistRom² 1. 123-126; M. HAMMOND, The Antonine Monarchy (Roma 1959) 248; 251-254.

[76] Esta actitud aparece con variantes de matiz en la consulta de Plinio a Trajano (PLIN, Ep, 10, 96), en el proceso de Policarpo en Esmirna (MartPol, 8, 2; 9, 2, [AMA⁴ 3]), en el de Peregrino Proteo en Siria en su época cristiana (LUC, Peregr, 14) y en el de Apolonio en tiempo de Cómodo (ActApoll, 3. 7. 10-13 [AMA⁴ 30-31]). Aparece también reflejada en JUST, Ap, 2, 3, 1 y en TERT, Scap, 5. Sobre este punto: E. MEYER, Ursprung and Anfänge des Christentums, 3¹⁻³ (Stuttgart 1923) 512-515.

[77] En todas las respuestas de Trajano a Plinio se resumen los puntos más importantes de la consulta, generalmente sin hacer expresa referencia a ella. En algunos casos se hace esa referencia expresa (PLIN, Ep 10, 18, 20, 36, 48). En dos cartas (Ep 10, 22, 64) Trajano hace referencia a consultas o informes que ha recibido de terceros. En un caso (Ep 10, 84) las instrucciones dadas a Plinio por Trajano parecen estar provocadas por una consulta no de Plinio, sino de algún procurator imperial. En los rescriptos conservados de Adriano se sigue el mismo sistema: Contienen una referencia expresa a la consulta el rescripto a los pergamenos del año 117 (SIG³ 2, 546 nr. 831, 9-10), los dos rescriptos a los astipaleenses de los años 117 y 118 (SIG³ 2, 547 nr. 832, 6; 547 n.) y el contenido en Dig 42, 1, 33.

re, reproduciendo sin duda bien la idea aunque probablemente no exactamente la formulación. Adriano expresa la idea de que en su estimación el asunto es lo suficientemente importante como para no pasarlo por alto. La expresa referencia a la apreciación personal del emperador (δοκεῖ μοι) es frecuente en la introducción de muchos rescriptos imperiales de la época con formas variadas de formulación[78]. El término ἀζήτητον es relativamente poco usado: no es término técnico jurídico y cuando se emplea, tiene el sentido de «no examinado»[79]. Por todo ello resulta prácticamente imposible hacerse idea exacta del término que en su lugar pudo aparecer en el original latino. Πρᾶγμα tiene indudablemente en el texto el sentido genérico de «asunto» y podría responder al latín res, quaestio, negotium, etcétera[80] por lo que no parece acertada la retroversión de Rufino (relatio). El contenido básico de la frase, cuyo texto original latino no es posible reconstruir, sería la valoración personal del emperador que estima que el asunto consultado es importante y no debe pasarse por alto, con lo que indirectamente se afirma que la consulta de Graniano estaba justificada[81].

---

[78] Arbitror: Dig 48, 18, 8 pr (Augusto); existimo: Dig 48, 18, 8 pr (Augusto); PLIN, Ep 10, 80 (Trajano); Dig 27, 1, 15, 17 (Adriano); existimavi: Dig 29, 1, 1 pr (Trajano); non duibto: Coll 13, 3, 3 (Adriano); censeo: Dig 48, 18, 8 pr (Augusto); volo: PLIN, Ep 10, 111 (Trajano); puto: PLIN, Ep 10, 66, 2 (Trajano); Coll 11, 7, 2 (Adriano), non dubito- Coll 13, 3, 2 (Adriano); CIL 9, 518 nr, 5420 = FIRA² 1, 424, nr. 75, 26 (Domiciano); vereor: Dig 49, 16, 12, 1 (Augusto); iudicavi: FIRA² 1, 428 nr. 77, 8 (Domiciano); consentio: Dig 50, 4. 14, 6 (Adriano); non sustineo: PLIN, Ep 10, 7 (Trajano); visum est mihi: CIL 16, 146 nr. 12 = FIRA² 1, 426, nr. 76 A 13; μοι δοκεῖτε: SIG³ 2, 552 nr. 837 = FIRA² 1, 432 nr. 80 (Adriano); ἔδοξεν ἡμεῖν: OGIS 2, 108, 111 nr. 484. 14. 48 (Adriano?): PTeb 286 (texto reproducido en L. MITTEIS, Neuen Urkunden, ZSS 28 (1907) 386 (Adriano); ᾠήθην: POsl 78 = FIRA² 1, 434 nr. 81. 10 (Adriano); ἤρσεν ἡμεῖν: OGIS 2, 108 nr. 484, 17-18 (Adriano?); ἐδοκιμάσαμεν: OGIS 2, 110 nr. 484, 27 (Adriano?); δίκαιον ἡγήσαμεν: OGIS 2. 110 nr. 484, 41 (Adriano?); νομίζω: OGIS 2, 111 nr. 484, 54 (Adriano?).

[79] STEPHANUS, Thes, 1. 783; BAILLY, Dict⁶, 32; LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹, 29; FREUDENBERGER, Verhalten², 219.

[80] El uso de estos términos latinos en el lenguaje oficial del tiempo de Trajano y Adriano aparecen en PLIN, Ep 10, 65, 1. Magna domine et ad totam provinciam pertinens quaestio est de conditione et alimentis eorum; 10, 66, 1 (respuesta de Trajano) Quaestio ista quae...; 10, 96, 9 Visa est enim mihi res digna consultatione; 10, 56, 3 necessarium credidi rem integram ad te referre; Dig 48, 15, 6 pr (CALL, Cogn 6) ideo non me (= Adriano) consuli de ea re oportet. El término πρᾶγμα se empleaba en ese mismo sentido en la terminología oficial: Avidius Quietius procónsul de Asia en los años 125-126 (MAGIE, RomRule, 2. 1584) en una epístola a los habitantes de Aeza (actualmente Tschavdere Hissar) sobre una controversia de límites les comunica que ha consultado con el emperador Adriano: ἐπεὶ γαρ ἐπέστειλα αὐτῷ δηλῶν τὸ πρᾶγμα ὅλον (OGIS 2. 141 nr. 502, 4-5). Sobre ese mismo asunto Hesperus encargado por Avidius Quietus de hacer ciertas averiguaciones llama al asunto negotium: Quaedam negotia domine non aliter ad consummationen perduci poscunt quam... (OGIS 2, 142 n. 11).

[81] Casos análogos en los rescriptos de Trajano con formulaciones muy diversas: Dig, 29, 1. 1 pr Cum in notitiam meam prolatum sit... consulendum existimavi; PLIN, Ep, 10, 16; Rec-

Desgraciadamente esta consulta de Graniano se ha perdido ya que, como se ha visto, se ha de descartar en absoluto que se base en ella directamente la referencia de Eusebio en que afirma en la introducción del pasaje de Justino, que Graniano hizo su consulta por estimar que no era justo condenar a muerte a los cristianos sin juicio, sin ninguna acusación, sólo para dar satisfacción a peticiones tumultuarias[82]. Para hacerse una idea del problema consultado hay que recurrir al texto mismo del rescripto, teniendo en cuenta por una parte que, como era usual, su exposición de motivos con toda probabilidad contenía una breve referencia a las razones aducidas como justificantes de la consulta[83]; y por otra que la pérdida de la consulta impide conocer con detalle muchos aspectos concretos del caso consultado, que serían de gran interés para la interpretación exacta de la solución dada por Adriano[84].

De la exposición de motivos introductoria, e indirectamente de la parte dispositiva del rescripto que lógicamente guarda relación con la consulta, cabe deducir a grandes rasgos que el asunto consultado estaba relacionado con perturbaciones y vejaciones de que podía ser objeto la población de la provincia por la actuación de personas calificadas en la traducción griega de Eusebio como sicofantas (συκοφάνται) que cometían abusos relacionados con la represión de los cristianos, contra los que al parecer se procedía —o se pretendía proceder— por aclamaciones tumultuarias, por peticiones informales a la autoridad y en todo caso de tal manera que quienes promovían la represión no se responsabilizaban con su petición.

Para determinar el sentido de la consulta e incluso para precisar el alcance de la parte dispositiva del rescripto es importante fijar en la medida de lo posible el tipo de esos abusos que se trataba de atajar. Eusebio tradujo la breve exposición de motivos inicial del rescripto con las palabras ἵνα μήτε οἱ ἄνθρωποι ταράττωνται καὶ τοῖς συκοφάνταις χορηγία κακουργίας παρασχεθῇ (para evitar que la población sea perturbada y que se dé facilidades a los sicofantas para actividades delicti-

te renuntiasti... pertinet enim ad animum meum; 10, 48 (Trajano) Libellus Apamenorum quem epistulae tuae iunxeras remisit mihi necessitatem perpendendi...; 10, 64 Rex Sauromates scripsit mihi (= Trajano) esse quaedam quae deberes quam maturissime scire.

[82] Eus, HE 4, 8, 6.

[83] En todos los rescriptos imperiales de esta época de los que se conserva la consulta, el texto del rescripto hace una referencia sucinta pero fiel a los puntos más importantes de la consulta. Sobre el tema: E. VOLTERRA, Il problema del testo delle costitutzioni imperiali, AC-Ven (1967) 854-869.

[84] Es muy atinada la observación de KERESZTES, Hadrian's rescript, Lat 26 (1967) 55-56 al hacer ver que nuestro conocimiento de la situación de los cristianos en Bitinia sería mucho mas incompleta si sólo existiese el rescripto de Trajano sin la consulta de Plinio.

vas). Rufino retradujo con notable libertad ne et innoxii turbentur et calumniatoribus latrocinandi tribuatur occasio. La traducción de ἄνθρωποι (hombres) por innoxii (inocentes) ha hecho pensar en la posibilidad de que Rufino leyera en el texto de Eusebio ἀθῷοι (inocentes) en lugar de ἄνθρωποι[85]. En la tradición manuscrita del texto de Eusebio no ha quedado ningún otro vestigio de tal posible variante[86], que por una parte reforzaría la interpretación filocristiana del rescripto, y por otra no tiene importancia decisiva en la valoración de su alcance ya que ἄνθρωποι tiene un sentido completamente neutro. El uso de esta última palabra para designar la población en general es normal en la época estudiada[87] y respondería perfectamente a la palabra latina homines muy frecuente también en el sentido de «población en general»[88].

Se dice en la exposición de motivos que se ha de evitar que la población sea perturbada (ταράττωνται). El verbo griego ταράττειν usado por Eusebio para expresar esa idea, tiene el sentido general de «perturbar», «inquietar», «producir desorden» referido con frecuencia al campo político y social[89]. En el original latino del rescripto le podría corresponder el latín turbare, empleado también con gran frecuencia en el mismo sentido genérico de «perturbar» con posibilidad de múltiples matices en su significación[90]. Cabría también pensar en el verbo latino vexare que aparece con frecuencia en contextos semejantes a los del rescripto[91]. El ca-

---

85 SCHMID, Christian re-interpretation, Maia 7 (1955) 8.

86 Falta en absoluto en el aparato crítico de E. SCHWARTZ, GCS Eus 2/1, 318. Es curioso sin embargo que si bien en el pasaje de la versión armenia de la Crónica de Eusebio en que se hace mención del problema que motivó el rescripto, no aparece la calificación de inocentes (EUS, ChronArm, Ol 226 [GCS Eus 5, 220]), aparece esa calificación en la reelaboración de Jerónimo: EUS, ChronHier, Ol 226 (GCS Eus 7, 199) iniquum esse dicens clamoribus vulgi innocentium hominum sanguinen concedi.

87 Numerosos pasajes recogidos en BICKERMAN, oc, RFIC 96 (1967, 301 n. 1) a los que cabe añadir el rescripto griego recogido en OGIS 2 nr. 484, 28 dirigido a las autoridades de Pérgamo y procedente probablemente de Adriano (ROSTOVTZEFF, SocEcHistRom[2], 1, 370; 2, 700 n. 21).

88 VIR 3, 252-256.

89 BAILLY, Dict[6], 1897-1899; LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9], 1757-1758.

90 FORCELLINI, Lexicon, 4, 379. En el campo jurídico el uso del término no es tan frecuente, sin ser por ello raro (VIR 5, 1144). Particularmente interesante por su contexto son los siguientes pasajes: Dig, 1, 16, 4, 4 (ULP, OffProc, 1) plerumque enim incerta haec et inopinata (= no saber cuándo llegará el nuevo gobernador) turbant provinciales; PS 5, 21, 1 ne... populares animi turbarentur (por esperanzas fomentadas por vaticinadores). En este mismo sentido: BICKERMAN, oc, RFIC 96 (1967) 300 n. 3. FREUDENBERGER, Verhalten[2], 219-222 pone de relieve el matiz de inseguridad jurídica causa de terror y confusión.

91 VIR 5, 1331-1332. Entre los textos registrados cabe destacar GAI, 4, 178, calumniae iudicio... damnatur... qui... vexandi adversarii gratia actionem instituit; GAI, XII 1 (Dig, 50, 16, 233 pr.) calumniatores appellati sunt quia per fraudem et frustrationem alios vexarent litibus; ULP, Opin, 1 (Dig, 1, 18, 6, 5). Ne tenuis vitae homines... vexentur praeses provinciae provi-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

rácter concreto de las perturbaciones o vejaciones a que se alude, no puede precisarse por el término empleado para designarlas y ha de deducirse de los datos proporcionados por la segunda parte de la exposición de motivos en que se alude a los sicofantas, y por la parte dispositiva del rescripto. Las dos frases de la exposición de motivos aunque separadas por un καὶ, constituyen una unidad y no aluden a dos objetivos distintos. Las perturbaciones en la población como consecuencia de las actividades de los sicofantas aparecen expresamente afirmadas en las exposiciones de motivos de textos jurídicos oficiales de los que se tratará más tarde.

Adriano fundamenta la parte dispositiva en la conveniencia de evitar tales perturbaciones y de no dar facilidades a los sicofantas para sus abusos. El sentido fundamental de la locución χορηγίαν παρέχειν es «dar ocasión», «dar facilidades»[92] y respondería aproximadamente a una locución latina del tipo praebere (dare, praestare) occasionem, praebere facultatem, empleadas con frecuencia con un genitivo determinativo, muchas veces en gerundio, en la terminología de los juristas clásicos[93], Κακουργία tiene el sentido genérico de «mala acción», «abuso», «delito intencionado»[94], sin que quepa conjeturar la palabra concreta latina a la que corresponde. Rufino retrotraduce χωρηγία κακουργίας por la locución occasio latrocinandi, que es acertada en su primer término, pero demasiado concreta y metafórica por lo que se refiere a latrocinandi[95]. En

debit; ULP, Ed, 4 (Dig, 2, 13, 6, 2) ne... postulet vexandi... causa; ULP, Ed, 57 (Dig, 47, 10, 13, 3). Si quis per iniuriam ad tribunal alicuius me interpellaverit vexandi mei causa; ARCADCHAR, Test (Dig, 22, 5, 1, 2) ne effrenata potestate ad vexandos homines superflua multitudo testium protrahatur; EdConst (FIRA^{2} 1, 459 nr. 94, 2-6) probatum est... nonumquam eiusmodi causis tam eos qui accusantur quam qui ad testimonium vocantur gravissimis vexationibus adfici.

92 La palabra χορηγία significa propiamente la función del corego encargado de equipar y organizar un coro y de correr con los gastos necesarios para hacerlo. Por extensión se emplea mucho para designar cualquier suministro, y más en general, en el sentido amplio de recursos medios, facilidades (BAILLY, Dict^{6}, 2146; LIDDELL-SCOTT, Lericon^{9}, 1999, LAMPE, Lexicon, 1527.

93 Sobre occasio y su construcción: VIR 4, 392-393. Algunos pasajes que pueden orientar: Dig, 25, 5, 1 pr. (ULP, Ed, 34) ne... aliis praedae occasionem praebeat (itp?); 10, 1, 8 pr. (ULP, Opin, 6) inundatio... usurpandi quibusdam loca... occasionem praestat; 50, 17. 176 pr. (PAUL, Plaut, 13) ne sit occasio maioris tumultus faciendi. Respecto a la palabra facultas en los clásicos predomina la acepción de valoración positiva, sin que falten textos con la valoración negativa de posibilidad, facilidad de hacer algo malo (VIR 2, 789-790): PS 5, 12, 8, nec enim calumniandi facultatem ex principali maiestate capi oportet (ligeramente modificado en Dig, 28, 5, 92 [91]); Dig, 26, 10, 6 (CALL, Cong, 4) grassandi in re familiari facultatem praestat.

94 BAILLY, Dict^{6}, 1005; LIDDELL-SCOTT, Lexicon^{9}, 864. Sobre su acepción en el campo jurídico: C.H. BRECHT, Zur Haftung der Schiffer im antiken Recht (München 1962) 41-43.

95 Latrocinari es la acción de cometer latrocinum (FORCELLINI, Lexicon, 2, 638; HEUMANN-SECKEL, Handlexikon$^{9-10}$, 307) La aplicación de tal término a la actividad de los sicofantas es evidentemente metafórica y no es probable en el original latino del rescripto.

todo caso la metáfora de Rufino coincide con la empleada hacia el año 177 en Asia por el apologeta cristiano Melitón de Sardes al hablar de las actividades de los sicofantas contra los cristianos[96]. Incluso cabría pensar que Rufino en su metáfora está influido por Melitón cuyo texto aparece en el mismo libro cuarto de la Historia Eclesiástica de Eusebio, poco más adelante del rescripto de Adriano. En todo caso Melitón refiriéndose a unas nuevas disposiciones que habían creado en Asia una nueva situación desfavorable a los cristianos describe de la siguiente manera la actividad de los sicofantas:

MELIT (Eus, HE 4, 26, 5).

οἱ γὰρ ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἐρασταὶ τὴν ἐκ τῶν διαταγμάτων ἔχοντες ἀφορμήν, φανερῶς ληστεύουσι, νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν διαρπάζοντες τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας.

Efectivamente los desvergonzados sicofantas y codiciosos de cosas ajenas, apoyándose en las disposiciones, practican abiertamente el latrocinio, expoliando de noche y de día a los que nada malo hacen[97].

Probablemente en el texto de Melitón hay una referencia a la exposición de motivos del rescripto de Adriano, conocido y mencionado por el mismo Melitón[98], al afirmar que las nuevas disposiciones habían tenido como resultado precisamente lo que Adriano quería que se evitase: los abusos de los sicofantas.

---

96 Sobre Melitón de Sardes, su Apología, y las nuevas disposiciones desfavorables a los cristianos en ella aludidos: A. v. HARNACK, Das Edict des Antoninus Pius, TU 13/4 (1895) 51-55; J. ZEILLER, A propos d'un passage enigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens, REAug 2 (1956) 258-263; M. SORDI, I nouvi decreti di Marco Aurelio contra i cristiani, StRom 9 (1961) 368; Cristianesimo, 176-178; H. GRÉGOIRE, Les persécutions dans l'empire romain, MBelg 56/5 (1964) 156-157; 171; FREUDENBERGER, Verhalten^{2}, 7-8; 224-225; L. BERWIG, Mark Aurel und die Christen (Diss. München 1970) 53; SPEIGL, RömStaat, 213-220.

97 Rufino no traduce ληστεύειν por latrocinari, sino por una circunlocución RUF, HE, 4, 26, 5 (GCS Eus 2/1 385). Impudentes namque homines et calumniosi qui rapere aliena desiderant, occasione accepta imperialium praeceptorum more praedonum die noctuque grassantur et diripiunt innocentes. No cabe aquí examinar el discutido problema sobre la naturaleza de los «latrocinios» atribuidos a los sicofantas.

98 Melitón en otro pasaje de su Apología recogido también por Eusebio (Eus, HE, 4, 26, 10) menciona expresamente el rescripto de Adriano a Fundano dándole una interpretación filocristiana.

5. Los sicofantas

Para determinar el sentido de la exposición de motivos de Adriano es importante precisar en lo posible el tipo de personas calificadas en la traducción griega de Eusebio como συκοφάνται (sicofantas). Rufino retrotraduce el término por calumniatores. La retroversión es en sí acertada y encaja perfectamente con la explicación terminológica de Gayo: calumniatores appellati sunt quia per fraudem et frustrationem alios vexarent litibus[99]. Sería también perfectamente posible y tal vez más probable que a συκοφάνται correspondiese en el original latino del rescripto delatores en el sentido peyorativo de este término tan usual en latín[100].

Συκοφαντεῖν significa ante todo «hacer a otro objeto de acusaciones falsas infundadas o vejatorias»[101] y en el cuadro de la cultura griega los sicofantas constituían un tipo social perfectamente caracterizado por los oradores áticos de los siglos v y iv aC. Eran un subproducto de la democracia griega constituido por personas que abusaban de las circunstancias y del sistema jurídico, sobre todo del judicial, para crear dificultades a otros en provecho propio por medio de denuncias falsas y vejatorias[102]. Entre los rasgos típicos con que aparecen caracterizados, cabe destacar el aprovecharse de las leyes y de las circunstancias para encubrir el logro de sus propios fines[103]; hacer uso de acusaciones falsas tortuosas y vejatorias sólo aparentemente fundadas[104]; utilizar argumentos engañosos[105]; actuar arbitrariamente y recurrir a enredos[106]; practicar más o menos des-

---

99 GAI, XIII 1 (Dig 50, 16, 233pr). Sobre el no muy frecuente uso del término en los juristas romanos: VIR 1. 611; H. BELLEN, Sykophantes, KP 5, 440-441.

100 Sobre la correspondencia συκοφάντης — delator: LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹. 1671. Sobre el abundante empleo de delator en la terminología jurídica: VIR 2, 148-149.

101 LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹, 1671.

102 A.R.W. HARRISON, The Law of Athens, 2 (Oxford 1971) 60-62. Lisias hace una breve caracterización de la actitud básica del sicofanta al decir que su actuación consiste en crear dificultades judiciales a quien nada malo ha hecho: LYS, 25, 3: Τούτων (= los sicofantas) μὲν γὰρ ἔργον ἐστὶ καὶ τοὺς μηδὲν ἡμαρτηκότας εἰς αἰτίαν καθιστάναι, ἐκ τούτων γὰρ ἂν μάλιστα χρηματίζοντο.

103 ISOCR, 18, 2, aprovecharse de las circunstancias políticas para acusar de un delito amnistiado; DEM, 18, 189.212, criticar sin riesgo y acusar a los adversarios políticos de lo que ha salido mal; LYS, 28, 5-6, acusar para causar molestias.

104 ISOCR, 17, 42, denuncia vejatoria infundada; 18, 7. 9-10, 14.22, amenazas de acusar por una fuerte suma para lograr un acuerdo por cantidad menor; AESCH, 2, 5, acusación falsa mantenida con brillantez; LYS, 4, 14, intento de engañar al tribunal sin demostrar nada.

105 ISOCR, 21, 5; 17, 56; 18, 3, pone de relieve la abundancia y facilidad de palabra del sicofanta. LYS, 7, 20. 24, lo caracteriza como quien acusa con malas bases y abundancia de argumentos complicados. AESCH, 3, 257, califica de sicofanta al orador que con abundancia de argumentos trata de probar falsedades.

106 ANDOC, 1, 105, arbitrariedad; DEM, 18, 112. 232-235, enredos.

caradamente el chantaje y la extorsión[107]; actuar buscando su propio provecho económico a costa de los demás[108]; no arriesgarse, o arriesgar muy poco, mientras que sus víctimas quedaban sujetas a graves riesgos y vejaciones[109]. En consecuencia se les considera como un género de personas social y políticamente indeseables que constituyen una verdadera calamidad para los ciudadanos honrados[110] y son causa de perturbación en la vida pública expresamente calificados de ταραχή como en la traducción eusebiana del rescripto de Adriano[111]. En Atenas se tomaron medidas contra las actividades de los sicofantas por una ley que establecía una pena pecuniaria de 1.000 dracmas y otras medidas contra el acusador que o no mantuviese su acusación o no obtuviese al menos una quinta parte de los votos de los jueces[112].

Naturalmente al desaparecer la democracia griega, desapareció con ella un clima excepcionalmente adecuado para que pudieran proliferar los sicofantas. Pero, naturalmente también, el tipo social no desapareció y en los vaivenes políticos de las monarquías helenísticas y del imperio romano encontraron su nuevo campo de acción en la delación con matices ligeramente diversos según los casos. El término συκοφάντης y sus derivados se siguieron empleando ampliamente en las épocas helenística y romana. Junto a la acepción básica de «calumniar..., hacer objeto de acusaciones vejatorias»[113], σηκοφαντεῖν aparece también con la de «hacer objeto de una crítica literaria muy exigente y molesta»[114]. En la versión griega del Antiguo Testamento por los Setenta, bien conocida por Eusebio, se emplea predominantemente en el sentido genérico de «hacer objeto de vejaciones, extorsión y opresión abusiva en general»[115] y lo mismo

[107] ISOCR, 18, 7. 9-10. 14. 22. 42-44, exigir dinero para no acusar; DEM, 19, 222; LYS, 27, 24, exigir dinero a unos prisioneros con amenaza de no liberarlos si no pagan; HYFER, Lycophr, 2, exigir dinero para no acusar y acusar al que no lo da.

[108] ANTIPH, 5, 78-80, acusar χρημάτων ἕνεκα tratando de apoderarse de lo ajeno. ISOCR, 17, 56; 18, 3; 21, 5, la σοκοφαντία es practicada por quien carece de recursos contra quien abunda en ellos.

[109] ISOCR, 15, 21; 18, 46; 21, 14; DEM, 18, 189.

[110] ISOCR, 8, 123. 133. 130; 15, 23. 163. 174-175. 225. 230. 237. 241. 288. 300. 309. 312-313; DEM, 18, 112. 235. 242.

[111] ISOCR, 18, 42-44. El pasaje se comenta más adelante en el texto.

[112] Referencia detallada a la ley en ANDOC, 1, 33; DEM, 58, 6. Sobre el tema: H.J. LIPSIUS, Das attische Recht und Rechtsverfahren (1905-1915 = Hildesheim 1966) 448-450.

[113] LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9], 1671. Para la terminología usada en los papiros en relación con las denuncias y falsas acusaciones R. TAUBENSCHLAG, Il delatore e la sua responsabilità, StArangio-Ruiz, 1. 501-502 = OpMin, 2, 729-730.

[114] Esta acepción aparece por ejemplo en Luciano: LUC, Lex, 24; DeorConc, 2; Hist, 10.

[115] En 6 de los 8 pasajes en que se usa σοκοφαντεῖν en la versión griega de los Setenta, corresponde al hebreo asag que tiene el sentido de «abusar», «tratar de manera injusta y vio-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

ocurre en los pocos pasajes en que se usa en el Nuevo Testamento[116]. En el campo de la propaganda político-religiosa, en la narración del proceso de los héroes nacionalistas Paulo y Antonio los alejandrinos se presentan a sí mismos como víctimas de la συκοφαντία de los judíos[117]; a la inversa los judíos de Cirene se presentaron a sí mismos ante Agripa como víctimas de la población helenística[118], Filón de Alejandría los presenta como víctimas de la de los alejandrinos[119], y la apologética cristiana presenta a Sócrates como víctima de la de los atenienses[120] y a los cristianos como víctimas de la de los paganos[121]. Los teólogos cristianos emplean también el término en el sentido de «desfiguración en la interpretación de un texto o de una doctrina»[122] y en la terminología de los juristas romanos que escribieron en griego, συκοφαντία, además de mantener su acepción primaria de «calumnia», corresponde a los términos latinos fraus y dolus en contraposición a bona fides[123].

En la sociedad romana al sicofanta griego corresponde el delator o el accusator en las acepciones peyorativas que con frecuencia tienen en latín estos términos[124]. Dion Casio califica repetidas veces de συκοφαντία la conducta de delatores políticos de los tiempos de Tiberio, Calígula,

---

lenta». Lo mismo ocurre con συκοφάντης y συκοφαντία. Lista de pasajes con su correspondencia hebrea en E. Hatch-H.A. Redpath, A Concordance to the Septuagint (Oxford 1906) 1301.

116 En el Nuevo Testamento el término aparece sólo dos veces (Lc., 3, 14; 19, 8), ambos en el sentido de «someter a una opresión vejatoria por abuso de fuerza». Sobre el segundo de esos textos, Taubenschlag, Law², 552-553; J.D.M. Derret, Law in the New Testament (London 1970) 283-285.

117 PLondInv, 1 (ActAlex, 9 A, III, 8). Sobre el proceso de Paulo y Antonino: H.I. Bell, The Acts of the Alexandrines, JJP 4 (1950) 37-40, H. Musurillo, Acta Alexandrinorum (Leipzig 1961) 36.

118 Jos, Ant, 16, 6, 5.

119 Phil, Leg., 355. 356.

120 ActApoll, 41 (AMA⁴ 34, 14). Sobre el influjo de la apolgética en la descripción del proceso de Apolonio: J. Geffken, Die Acta Apollonii, GöttGA (1904) 271-275.

121 Athenag, Leg., 1, 3; 2, 1; Melit, Ap (Eus, HE, 4, 26, 5. 9).

122 Lampe, Lexicon, 1279.

123 Dig, 27, 1, 6. 18 (Mod, Excus, 2) menciona una decisión de Marco Aurelio y Vero según la cual se da una liberación de la tutela cuando alguien de buena fe y no fraudulentamente (μὴ συκοφαντείᾳ ποιῶν ἀλλ' ἐκ καλῆς πίστεως) pone en cuestión el status jurídico del huérfano. Sobre este texto J. Altmann, Die Wiedergabe römischen Rechts in grechischer Sprache bei Modestinus De excusationibus, SDHI 21 (1955) 38, que acertadamente estima el texto como germino y ve en συκοφαντέια la reproducción del concepto de dolus malus. Análoga interpretación latina de Mommsen en su edición de Dig (fraude).

124 Liddell-Scott, Lexicon⁹, 1671. Se empleó incluso en el griego de la época romana el verbo δηλατορεύειν en el mismo sentido y con el mismo matiz (Hegesipo que escribió a mediados del siglo II, citado textualmente en Eus. HE, 3, 20, 1).

Nerón, y Domiciano[125], a los que los autores latinos llaman indistintamente delatores o accusatores, al mismo tiempo que insisten en su bajeza y peligrosidad[126].

Fuera del campo político la delación con todas sus consecuencias estuvo ampliamente desarrollada en Roma en los más diversos sectores de la vida pública. Se utilizó dentro del aparato administrativo del estado como medio de control de la acción de procuratores imperiales y corrió la voz en Roma de que Adriano no había tenido inconveniente en servirse de este sistema[127]. En el campo penal proliferaron los delatores privados alentados por la recompensa de una parte de la pena a la que por su delación se condenase a los autores de determinados delitos como la usura ilegal, el aborto, la sustitución de hijos y tal vez otros actos ilegales relacionados con juegos aleatorios[128].

El mismo sistema de fomentar las delaciones privadas con un premio se siguió en la represión de la defraudación fiscal y delitos análogos[129].

---

[125] DIO, 58, 1, 1-2, conducta de los delatores políticos del tiempo de Seyano que simulando amistad arrancaban confidencias que luego denunciaban sin correr riesgo ninguno; 59, 13, 7, acción de los delatores políticos del tiempo de Calígula cuyo castigo pidió el pueblo por aclamación en un espectáculo público; 60, 13, 2, actividad de los delatores que en general en tiempo de Tiberio y Calígula habían maquinado contra alguien siendo condenados por Claudio a luchar en el circo, 62, 26, 2, actuación de P. Egnatius Celer al dar falso testimonio en el proceso contra Barea Soranus siendo premiado por ello; 67, 1, 3-4, acción de los delatores políticos de la época de Domiciano inicialmente favorecidos por éste y luego castigados; 68, 1, 2, actividad de los delatores políticos castigados por Nerva, sobre todo la de los siervos y libertos que habían maquinado contra sus señores.

[126] Sobre el uso indistinto de accusare y deferre: H.F. HITZIG, Delatio nominis, RE 4/2, 2427. La indistinción aparece de forma significativa en TAC, Ann, 4, 30, actum (en el senado) de praemiis accusatorum abolendis. El comentario de Tácito a la negativa de Tiberio es: sic delatores, genus hominum publico exitio repertum et ne poenis quidem umquam satis coercitum, per praemia eliciebantur. Aunque de época posterior y aun teniendo en cuenta su énfasis retórico, son significativas las palabras de Constantino en su constitución del año 319, CT 10, 10, 1, Comprimatur unum maximum humanae vitae malum, delatorum exsecranda pernicies. La tajante distinción entre los conceptos de accusator y delator propugnada por W. REIN, Das Kriminalrecht der Römer, (Leipzig 1844 = Aalen 1962) 814 n., no tiene base suficiente en las fuentes jurídicas y literarias.

[127] HA Hadr, 13, 10, et circumiens quidem provincias procuratores et praesides pro factis supplicio adfecit; ita severe ut accusatores per se crederetur immittere.

[128] Sobre la recompensa a los delatores: G. HUMBERT, Delator, DAGR 2/1, 54. Desde la época republicana los llamados quadruplatores percibían una parte de la cantidad a que se condenaba a la persona por ellos denunciada por los delitos relacionados con el juego. La institución aunque de origen republicano pervivía durante el Principado. Sobre el tema: F. CANCELLI, A proposito dei Tresviri capitales StDeFrancisci 3, 20-21; G. WESENER, Quadruplator, RE 24/1, 710-711. J.M. KELLY, Roman litigation (Oxford 1966) 168-170 aduce fundadas objeciones contra la interpretación usual del término quadruplator, que sin embargo no afecten al hecho de que la delación de numerosos delitos estuviese recompensada.

[129] A. BERGER, Nuntiatio, RE 17/2, 1476. Un caso cronológica y geográficamente cercano a nuestro rescripto es el edicto del gobernador de Galacia-Capadocia L. Antistius Rusticus en

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Calístrato en su De iure fisci escrito en tiempo de Septimio Severo[130], establece una larga lista de los diversos tipos de denuncias usuales en materia fiscal (variae causae ex quibus nuntiatio ad fiscum fieri solet)[131], y Marciano en su monografía De delatoribus, escrita entre 218 y 235 con abundantes materiales anteriores[132], recoge la lista de personas (mujeres, clarissimi viri, condenados, etc.) a los que por diversas razones no estaba permitido denunciar[133]. Aunque la práctica de la delación para obtener el premio legalmente establecido estuvo socialmente mal vista[134] y dio lugar a diversos y graves abusos, el sistema estuvo profundamente arraigado en Roma y fueron varias las medidas intentadas por los emperadores para combatirlo[135]. En papiros de la época que estudiamos se conservan numerosos ejemplos de denuncias hechas por particulares para obtener la recompensa establecida[136]. Los abusos a que tal práctica dio lugar debieron de ser graves. En el título del Digesto De iure fisci aparecen mencionados el desistimiento injustificado del delator[137], el soborno del delator por el acusado[138], la delación calumniosa e infundada[139], la delación por venganza (ulciscendi gratia)[140]. Es interesante destacar que en diversas disposiciones y noticias en que se trata de la represión de estos abusos, aparecen fundamentaciones de carácter general y rasgos concretos que coinciden marcadamente con los de la exposición de motivos y la parte dispositiva del rescripto de Adriano.

Antioquía de Pisidia hacia el año 96 pC, en el que en un año de carestía tras mandar que se entregasen para la venta a precio razonable los excedentes, añadía que lo no entregado sería decomisado dándose a los delatores el premio de una octava parte: quidquid contra edictum meum retentum fuerit in commissum vindicaturum delatoribus praemi nomine octava portione constituta. (DocFlav 139 nr. 464, II, 28-34). Comentario en MAGIE, RomRule, 1, 581.

130 V. KOTZ-DOBRZ, Callistratus, RE Suppl 3, 229; A.M. HONORÉ, The Severan Lawyers, SDHI 28 (1962) 215-216; E. SEIDL, Thryphoninus und Callistratus en Eranion in honorem Georgii S. Maridakis, I (Atenas 1963) 246.

131 CALL, Fisc, 1 (Dig 49, 14, 1 pr.). Sobre este texto: A. BERGER, Nuntiatio, RE 17/2, 1475.

133 J. JÖRS, Aelius, 88 RE 1/1. 523-524; W. KUNKEL, Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen[2] (Graz-Wien-Köln 1967) 235; HONORÉ, oc, SDHI 28 (1961) 212-213.

133 Dig 49, 14, 18.

134 CALL, Fisc, 2 (Dig 49, 14, 2 pr) Ex quibusdam causis delatione suscipientium fama non laeditur veluti eorum qui non praemii consequendi... gratia... deferunt.

135 S. SOLAZZI, Saggi di critica romantistica, BIRD 49-50 (1947) 405-409 = Scritt di diritto romano, 4 (Napoli 1963) 692-695.

136 R. TAUBENSCHLAG, Die Prozesse der juridistischen Personen in Rechte der Papyri, SDHI 18 (1952) 117-118 = OpMin, 2, 672-675; Il delatore, StArangio-Ruiz 1, 506-507 = OpMin, 2, 735-736.

137 Dig, 49. 14, 2, 4; 49, 14, 15, 2. 4; 49, 14, 23.

138 Dig, 49. 14, 2, 4; 49, 14, 4; 49. 14; 29 pr.; 49, 14, 34.

139 Dig, 49. 14, 15 pr.; 49, 14, 24. 25.

140 Dig, 49. 14, 2 pr.

6. La política de represión de las delaciones abusivas

Ya Isócrates hablando de las consecuencias de las actividades de los sicofantas en un contexto en el que la caracteriza como práctica abusiva de realizar acusaciones vejatorias, incluido el chantaje, hace notar que es causa de perturbación (ταραχή) entendida como inseguridad jurídica, que hace imposible la vida cívica (ἀδεῶς οἰκεῖν ἐν τῇ πόλει) y lleva a la población a temer y a desconfiar (δείσεσθαι τὴν παροῦσαν πολιτείαν, φοβεῖσθαι) y en último término a desórdenes públicos (στάσις)[141]. Hay un cierto paralelo entre la observación de Isócrates y la referencia que se hace en la exposición de motivos del rescripto, a posibles perturbaciones en la población en relación con la actividad de los sicofantas.

En el primero de los edictos de Augusto encontrados en Cirene, procedente del año 6 ó 7 aC, el emperador hace referencia y toma medidas contra las prácticas abusivas de la minoría romana de Cirenaica, compuesta de 215 ciudadanos, en el campo de la administración de la justicia: de hecho actuaban en exclusiva como jueces, acusadores y testigos, unidos entre sí en factiones (συνωμοσίαι) ilícitas, con la consiguiente opresión y riesgo de la población helenística de la provincia, incluso en causas capitales[142].

Tácito hace referencia a un intento de senado en tiempo de Tiberio para mitigar los malos efectos de las delaciones al fisco, premiadas por la lex Papia Poppaea, contra los caelibes y orbi que pretendían adquirir herencias o legados contra lo prescrito en la ley[143]. Según Tácito en lugar de fomentar la natalidad como pretendió Augusto, la ley dio ocasión a que se multiplicase el número de los que corrían el riesgo de ser denunciados, y a que los delatores perturbasen la paz de las familias (multitudo periclitantium gliscebat cum omnis domus delatorum interpretationibus subverteretur)[144]. La observación de Tácito recuerda en su formulación

---

[141] ISOCR, 18, 42-44.

[142] EdAugCyr, 1, 4-11 (DocAug² 139 nr. 311 = FIRA² 1, 404 nr. 68) ἐπειδὴ τοὺς πάντας εὑρίσκω Ῥωμαίους ἐν τῆι περὶ Κυρήνην ἐπαρχήαι πέντε καὶ δέκα καὶ διακοσίους ἐκ πάσης ἡλικίας δισχειλίων καὶ πεντακοσήων δηναρίων ἢ μείζω τίμησιν ἔχοντας, ἐξ ὧν εἰσιν οἱ κριταί, καὶ ἐν αὐτοῖς τούτοις εἶναί τινας συνωμοσίας αἱ πρεσβῆαι τῶν ἐκ τῆς ἐπαρχήας πόλεων ἀπωδύραντο τὰς ἐπιβαρούσας τοὺς Ἕλληνας ἐν ταῖς θανατηφόροις δίκαις, τῶν αὐτῶν ἐμ μέρει κατηγορούντων καὶ μαρτυρούντων ἀλλήλοις, κἀγὼ δὲ αὐτὸς ἔγνωκα ἀναιτίους τινὰς τῶι τρόπῳ τούτῳ καταβεβαρημένους καὶ ἐς τὴν ἐσχάτην ἠγμένους τιμωρίαν... Sobre este tema: A.v. PREMERSTEIN, Die fünf neugefundenen Edikte des Augustus aus Kyrene, ZSS 48 (1928) 439-442.

[143] Sobre el contenido de la lex Papia Poppaea: M. KASER, Das römische Privatrecht, I² (München 1971), 319-321; 724-725. Sobre el premio a los delatores contenido en dicha ley: A. SCHILLER, Lex Papia Poppaea, RE Suppl 6, 231. Nerón fijó la cuantía en una cuarta parte.

[144] TAC, Ann. 3, 25.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

un comentario análogo de Plinio en su carta a Trajano sobre los cristianos[145], y coincide con la retórica descripción que hace el mismo Plinio de las beneficiosas reformas de Trajano, en la que presenta la acción de los delatores en tiempos anteriores como fuente de perturbaciones e inseguridad[146].

PLIN, Pan, 34, 1-5. Vidimus delatorum inductum quasi grassatorum, quasi latronum. Non solitudinem illi, non iter sed templum, sed forum insederant; nulla iam testamenta secura nullus status certus; non orbitas non liberi proderant. 2. Auxerat hoc malum partim avaritia [...] 5 [...] abirent (= delatores), fugerent vastatas delationibus terras.	Hemos tenido ocasión de ver la entrada (en el anfiteatro) de los delatores, tratados como salteadores y bandidos. No se apostaban en lugares solitarios ni en los caminos, sino en el templo, en el foro. No había testamento seguro ni situación cierta; de nada servía no tener o tener hijos. 2. En parte el mal se acrecentaba por la avaricia [...] 5 [...] que se vayan que huyan de las tierras que devastaron con sus delaciones.

En todos estos textos se expresa de forma más o menos retórica, la misma idea central de la exposición de motivos del rescripto de Adriano: la perturbación e inseguridad producida por las delaciones abusivas.

La misma idea, expresada en griego con términos que resultan paralelos a los de Tácito, aparece en la fundamentación de una de las disposiciones del edicto del prefecto de Egipto Tiberius Iulius Alexander del año 65[147], donde se alude a la gravedad de las consecuencias político-sociales del abuso, al parecer extendido, de que en materias fiscales se denunciase repetidas veces con torcida intención a la misma persona por un supuesto hecho delictivo del que ya había sido absuelta[148]. Al exponer la

---

[145] PLIN, Ep, 10, 96, 9. Visa est enim mihi res digna consultatione propter periclitantium numerum; multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum.

[146] Sobre el panegírico de Plinio: M. DURBY, en PLINE LE JEUN, Oeuvres, 4 (Paris 1964) 86-90.

[147] Sobre ese edicto su autor y sus circunstancias: U. WILCKEN, Zu den Edikten, ZSS 42 (1921) 144-150; A. STEIN, Die Präfekten von Ägypten in der römischen Kaiserzeit (Bern 1950) 37-38; O.W. REINMUTH, The Perfect of Egypt from Augustus to Diocletian, Klio Bh 34 (1935) 47-50; G. CHALON, L'édit de Tiberius Iulius Alexander (Olten-Lausanne 1964) 41-88. Texto completo en OGIS 2, 388-409 nr. 669 revisado en CHALON, oc, 27-34 y en DocGai 113-118 nr. 391.

[148] EdAlex, 9, 39-40 (OGIS 2, 401-402 nr. 669 = DocGai 116 nr. 391 = CHALON, oc, 29-30). Texto en la n. 172. Sobre las consecuencias sociales (empobrecimiento de la población, etc.) de los referidos abusos: ROSTOVTZEFF, SocEcHistRom², 2, 581-582 n. 29. Comentario detallado del pasaje citado: CHALON, oc, 183-196.

razón por la que se ve obligado a tomar serias medidas, el prefecto dice que la ciudad se hace inhabitable como consecuencia de las frecuentes delaciones y que todo hogar está perturbado[149].

En un discurso tenido en Prusa (Bitinia) en los primeros años del siglo II Dion Crisóstomo hace referencia a las actividades de sicofantas que habían acusado con falsos testimonios a un desgraciado después de haberle desposeído de sus documentos y despojado de parte de sus bienes[150].

En Egipto hacia el año 117 en las instrucciones de un epistratego a sus subalternos sobre el modo de actuar en la inspección anual (ἐπίσκεψις) ordenada a actualizar el catastro[151], se indica que ha de evitarse que la población quede sobrecargada y vejada por delaciones indebidas: ὅπως μὴ βαρηθῶσιν ἢ παραπραχθῶσιν οἱ ἐνχώριοι ἢ συκοφαντηθῶσιν, ὅταν αἱ ἐπισκέψεις γένωνται[152] con lo que de nuevo se pone en relación en la fundamentación de una medida legal la actividad abusiva de los delatores con perturbaciones e inseguridad jurídica en la población.

En todos estos textos referentes en su mayor parte a cuestiones fiscales es claro que no se habla de proteger a los deudores del fisco, sino de evitar que delatores malintencionados se aprovechen del aparato administrativo para perjudicar a sus conciudadanos mediante denuncias falsas y vejatorias, con la consiguiente perturbación de la seguridad jurídica y del orden económico y social. Todos ellos apuntan a lo que Claudio calificó ante el senado de tiranía de los acusadores: accusatorum regnum ferre nullo modo possum[153]. Todos ellos pueden contribuir a aclarar la orientación fundamental del rescripto de Adriano, que fue combatir el abuso de las delaciones en el caso concreto de las acusaciones contra los cristianos.

Las medidas tomadas para corregir los abusos relacionados con la delación se centraron en torno a tres figuras delictivas: la praevaricatio, la calumnia y el desistimiento (tergiversatio). La primera que substancialmente consistía en una acusación aparente formalmente válida, que se adelantaba a una probable acusación real y la precluía[154], no tiene

149 EdAlex, 9, 40-41 (OGIS 2, 401 nr. 669 = DocGai 116 nr. 391 = CHALON, oc, 30). Texto en n. 172. Comentario en CHALON, oc, 197-198.

150 DIOCHRYS, Or, 43, 6-7.

151 Sobre la ἐπίσκεψις y su forma de realización en la época imperial: WILCKEN, Grundzüge, 1/1, 206-208; H. KORTENBEUTEL, Episkepsis, RE Suppl 7, 198-199.

152 PBrem 73, II, 5-7 (WILCKEN, Chrest, 1/2, 227 nr. 238).

153 BGU 611, II. 11-12 (FIRA^2 1. 287 nr. 44 = MITTEIS, Chrest, 2/2, 415 nr. 370 = Doc Gai 95 nr. 367).

154 E. LEVY, Von den römischen Anklägervergehen, ZSS 53 (1933) 177-182 = GesSchr, 2, 395-399.

aplicación dentro del marco del rescripto que estudiamos. La calumnia (συκοφαντία)[155] en sentido técnico estricto era la acusación formal en un iudicium publicum con conciencia de la falsedad de lo que se acusaba y con intención de perjudicar al acusado[156]. En la concepción de los juristas clásicos no era un delito de resultado y por tanto para que existiese no bastaba que el acusado fuera absuelto, sino que se requería además que constase la positiva intención dolosa del acusador[157].

Durante el Principado se extendió pronto al ámbito de la cognitio extra ordinem la represión de la calumnia que originariamente sólo preveía las acusaciones falsas en iudicia publica[158]. Además de la pena fundamental de infamia, establecida ya en la época republicana, dentro del cauce flexible de la cognitio surgieron nuevas penas y fue muy grande el margen de discrecionalidad del juez en lo referente a la calificación del hecho, a la apreciación de las circunstancias y a la determinación de la pena[159]. En un texto jurídico de procedencia clásica, transmitido en diversas fuentes con ligeras divergencias, se afirma con carácter general que quienes incurren en calumnia tanto en los iudicia publica como en la cognitio son castigados según la gravedad del caso: PS 1, 5, 2 Et in privatis et in publicis omnes calumniosi extra ordinem pro qualitate admissi plectuntur[160]. La existencia o inexistencia de calumnia en la acusación era determinada por el mismo juez que había juzgado el caso, sin necesidad de que el calumniosamente acusado hubiese de acusar de calumnia a su anterior acusador[161]. No consta que ya en tiempo de Adriano estuviese extendido el uso de que se pudiese exigir al acusador, al menos

---

155 TAUBENSCHLAG, Il delatore StArangio-Ruiz 1, 501-502 = OpMin. 2, 729-739.

156 W. REIN, Das Kriminalrecht der Römer (Leipzig 1844 = Aalen 1962) 807; MOMMSEN, Strafrecht, 492; H.F. HITZIG, Calumnia, RE 3/1, 1414-1415; LEVY, oc, ZSS 53 (1933) 159-173 = GesSchr, 2, 383-393.

157 Dig, 48, 16, 1, 3 (MARC, ScTurpill) Sed non utique qui non probet quod intendit protinus calumniari videtur: nam eius rei inquisitio arbitrio cognoscentis committitur qui reo absoluto de accusatoris incipit consilio quaerere qua mente ductus ad accusationem processit, et si quidem iustum eius errorem reppererit, absolvit eum, si vero in evidenti calumnia eum deprehenderit, legitimam poenam ei irrogat. Sobre este texto: HITZIG, Calumnia, RE 3/1, 1418; LEVY, Anklägervergehen, ZSS 53 (1933) 162-165 = GesSchr, 2, 385-388.

158 Sobre esa extensión analógica a la cognitio en general: HITZIG, Calumnia, RE 3/1, 1415; LEVY, oc, ZSS 53 (1933) 167-173 = GesSchr, 2, 389-393.

159 MOMMSEN, Strafrecht, 497; LEVY, oc, ZSS 53 (1933) 165-172 = GesSchr, 2, 387-392.

160 El texto aparece también en Cons, 6, 21. Omnes calumniosi extra ordinem pro qualitate admissi plectendi sunt; Dig, 48, 16, 3. Et in privatis et in extraordinariis criminibus omnes calumniosi pro qualitate admissi plectuntur. Sobre el fondo clásico y la interrelación de estos textos: E. LEVY, Pauli Sententiae (Ithaca 1945) 107-108.

161 Dig, 48, 16, 1, 3 (texto en n. 157). Sobre este punto: HITZIG, Calumnia, RE 3/1, 1418-1419. Un caso de cognitio imperial en que Trajano actúa de esta forma automática por desistimiento: PLIN, Ep, 6, 31, 7-12. Comentario en SHERWIN-WHITE, Letters, 394-396.

discrecionalmente, una caución para asegurar el cumplimiento de las consecuencias penales de la calumnia en el caso de que la acusación fuese falsa[162].

El desistimiento (tergiversatio) tuvo en la práctica un sentido ambivalente: podía servir para favorecer al acusado, dejando pendiente un proceso contra él y poniéndole por tanto indefinidamente a cubierto de una nueva acusación. Podía también servir al acusador calumnioso para librarse de una eventual pronuntiatio calumniae dejando el caso acusado indefinidamente pendiente de sentencia[163], y esta segunda posibilidad sería la que caería plenamente dentro del marco del rescripto que estudiamos. Para salir al paso de estos abusos un senadoconsulto de tiempo de Claudio, cuya oratio in senatu se ha conservado, tomó medidas para reprimir lo que el mismo emperador califica como tiranía de los delatores (regnum accusatorum) en el ámbito de los iudicia publica: se faculta concretamente al pretor, como presidente de la quaestio, para imponer un término al acusador para que comparezca, y para que si no comparece ni se excusa, se pueda presumir que actúa calumniosamente con la consiguiente pronuntiatio calumniae sin necesidad de continuar el proceso[164]. El año 61, en tiempo de Nerón, el senatus consultum Turpillianum puntualizó las anteriores normas. El texto del senadoconsulto se ha perdido, pero los frecuentes comentarios de que fue objeto por parte de los juristas clásicos, permiten deducir que el desistimiento (desistere ab accusatione, desistere ab exsecutione criminis, simplemente desistere, non peragere reos, relinquere accusationem, iudicii publici quaestionem deserere, etc., en la terminología de los juristas clásicos) conduce a una pronuntiatio calumniae[165]. Los textos de los juristas clásicos precisan el concepto del desistimiento delictivo, y ponen de relieve que no lo sería el autorizado por una abolitio privata[166]. Su insistencia en esta idea deja

---

162 Tal uso aparece ya en Egipto el año 210: PFlor 6 οὔτε ὄντος δημοσίου κατηγόρου ἀλλ' οὐδὲ ἀσφαλισαμένου τὸ τακτὸν εἰς τὸ πρόστειμον τῆς συκοφαντίας. Sobre este texto: A. BERGER, Die Strafklauseln in den Papyrusurkunden (Leipzig 1911 = Aalen 1965) 13-14; TAUBENSCHLAG, Strafrecht, 94 n. 1; Law[2] 548.

163 Sobre el concepto y sentido del desistimiento: MOMMSEN, Strafrecht, 498-499; LEVY, oc, ZSS 53 (1933) 211-213 = GesSchr, 2, 417-418.

164 BGU 611. III, 4-9 (FIRA[2] I, 285 nr. 44 = DocGai 96 nr. 367) Accusatoribus quidem nos ita adimamus hanc regni impotentian ut potestatem faciamus praetori praeteritis inquisitionis diebus citandi accusatorem et si neque aderit neque excusabitur, pronuntiet calumniae caussa negotium fraude fecisse videri. Sobre el tema: F. V. WOESS, Die oratio des Claudius, ZSS 51 (1931) 354-360; LEVY, oc, ZSS 53 (1933) 213 = GesSchr, 2, 418-419.

165 LEVY, oc, ZSS 53 (1933) 213-215 = GesSchr, 2, 419-420; W. WALDSTEIN, Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht (Innsbruck 1964) 111.

166 Dig, 48, 16, 1, 7 (MARC, ScTurp) si quis ab accusatione citra abolitionem destiterit; 48, 16, 15 pr. (MACER, Publ, 2) si quis subiecissent accusatores aut subiecti postulassent nec pe-

a primera vista la impresión de que la referencia a la falta de abolitio aparecía en la tipificación del hecho delictivo en el texto del senadoconsulto[167]. Posiblemente la abolitio privata como medio que permitía al acusador el desistimiento sin incurrir en las penas de la calumnia, es posterior al senadoconsulto Turpiliano, procede de la época de Adriano y fue tratada por los juristas en estrecha relación con el senadoconsulto por la íntima conexión objetiva que con él tenía[168]. La abolitio privata se tramitaba por un procedimiento análogo al de la denuncia (delatio nominis), pero de sentido contrario: el acusador solicitaba ante el mismo juez que conocía la causa, la autorización para desistir; y el juez había de conocer pro tribunali de la suficiencia de las razones aducidas por el acusador solicitante y en consecuencia autorizar o no aceptar el desistimiento[169]. Aunque toda la reglamentación del desistimiento nació como la de la calumnia en el ámbito de los iudicia publica, se extendió pronto al campo de la cognitio y las normas indicadas aparecen ya aplicadas en su sustancia en la cognitio imperial por Trajano[170].

En términos generales el sentido de todas estas medidas de represión de la calumnia y del desistimiento es responsabilizar al acusador o al delator con sus actos para evitar que personas desaprensivas o malintencionadas pudiesen servirse con ligereza e impunidad de la acusación o delación en perjuicio de otros, y eventualmente en provecho propio, para perjudicar a otros y para beneficiarse a sí mismos. Diversos documentos de fecha no lejana de Adriano nos dan a conocer la práctica de distintas irregularidades concretas, relacionadas con la calumnia, el desistimiento y en general con abusos en la administración de la justicia. La orienta-

---

regissent reos aut aliter quam abolitione facta destitissent; 50, 2, 6, 3 (PAP, Quaest, 2) qui iudicii publici quaestionem citra veniam abolitionis deseruerunt; CJ, 9, 9, 16, 1 (256) simpliciter id est sine abolitione desistere; CJ, 9, 45, 1 (Caracalla) Is demum in senatusconsultum incidisse videtur qui crimen publici iudicii detulit et causa ordinata, id est inscriptionibus depositis et fideiussore de exercenda lite praestito eoque qui accusatur sub custodia officii facto, non impetrata abolitione ab exsecutione criminis destitit. Sobre este punto y en el sentido indicado: LEVY, oc, ZSS 53 (1953) 216-217 = GesSchr, 2, 421. Sobre el concepto y alcance de la abolitio privata: REN, Kriminalrecht, 276; WALDSTEIN, Begnadigungsrecht, 109-125.

167 En este sentido LEVY, oc, ZSS 53 (1933) 216-217 = GesSchr, 2, 421; REIN, Kriminalrecht, 802-803.

168 WALDSTEIN, Begnadigungsrecht, 112-116.

169 Pormenores en MARC, ScTurp, 2 (Dig 48, 16, 1, 7-9) WALDSTEIN, Begnadigungsrecht, 123-125.

170 PLIN, Ep, 6, 31, 12. En un caso sobre falsificación de documentos sometido voluntariamente por los herederos a la jurisdicción imperial éstos tras de haber denunciado en común y haber solicitado una dilación que les fue concedida, no acababan de ponerse de acuerdo sobre mantener la acusación o solicitar autorización para desistir. En tales circunstancias Trajano ex concilii sententia iussit denuntiari heredibus omnibus aut agerent aut singuli approbarent causas non agendi; alioquin se vel de calumnia pronuntiaturum. Cf. n. 161.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

ción sustancial de las disposiciones encaminadas a reprimir estas prácticas abusivas es responsabilizar al delator con sus actos. Por su contenido concreto pueden dar luz para precisar el ambiente concreto del rescripto.

El ya mencionado edicto del prefecto de Egipto Tiberius Iulius Alexander del año 69[171] sale al paso del abuso consistente en la reiteración de acusaciones fiscales por el mismo hecho, por sí o por otra persona, y determina que quien realice tres acusaciones sin probar el hecho que acusa, será castigado con la pérdida del derecho de acusar y con la confiscación de la mitad de su patrimonio. Además de la fundamentación antes aludida de que como consecuencia de los abusos de los sicofantas la ciudad se va despoblando, añade que es totalmente injusto que quien acecha el patrimonio de los demás, actúe impunemente; y termina esa sección de su edicto haciendo notar que se castigará a los sicofantas como se merecen[172].

En el año 112 Plinio en su visita a las ciudades de la provincia Bitinia-Ponto se encontró con denuncias anónimas contra cristianos, a las

---

[171] Cf. n. 147.

[172] EdAlex, 9, 39-45 (OGIS 2, 402 nr. 609 = DocGai 116 nr. 391 = CHALON, oc, 29-30). Τὸ δ᾽ αὐτὸ καὶ περὶ τῶν ἐν ἰδίωι λόγωι πραγμάτων ἀγομένων ἵστημι, ὥστε εἴ τι κριθὲν ἀπελύθηι ἢι ἀπολυθήσεται ὑπὸ τοῦ πρὸς τῶι ἰδίωι λόγωι τεταγμένου, μηκέτι ἐξεῖναι τούτωι εἰσαγγέλλειν κατηγόρωι μηδὲ εἰς κρίσιν ἄγεσθαι, ἢι ὁ τοῦτο ποιήσας ἀπαραιτήτως ζημιωθήσεται. οὐδὲν γὰρ ἔσται πέρας τῶν συκοφαντημάτων, ἐὰν τὰ ἀπολελυμένα ἄγηται ἕως τις αὐτὰ κατακρείνηι. ἤδηι δὲ τῆς πόλεως σχεδὸν ἀοικήτου γενομένης διὰ το πλῆθος τῶν συκοφαντῶν καὶ πάσης οἰκίας συνταρασσομένης ἀναγκαίως κελεύωι, ἐὰν μέν τις τῶν ἐν ἰδίωι λόγωι κατηγόρων ὡς ἑτέρωι συνηγορῶν εἰσάγηι ὑπόθεσιν, παρίστασθαι ὑπ᾽ αὐτοῦ τὸν προσαγγείλαντα, ἵνα μηδὲ ἐκεῖνος ἀκίνδυνος ἦι, ἐὰν δὲ ἰδίωι ὀνόματι κατενεγκὼν τρεῖς ὑποθέσεις μηι ἀποδείξηι, μηκέτι ἐξεῖναι αὐτῶι κατηγορεῖν, ἀλλὰ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ τῆς οὐσίας ἀναλαμβάνεσθαι, ἀδικώτατον γάρ ἐστιν πολλοῖς ἐπάγοντα κινδύνους ὑπὲρ οὐσιῶν καὶ τῆς ἐπιτιμίας αὐτὸν διὰ παντὸς ἀνεύθυνον εἶναι. καὶ καθόλου δὲ κελεύσομαι τὸν γνώμονα τοῦ ἰδίου λόγου κεῖσθαι, τὰ καινοποιηθέντα παρὰ τὰς τῶν Σεβαστῶν χάριτας ἐπανορθωσάμενος. προγράψωι δὲ φανερῶς ὅπως τοὺς ἤδηι ἐξελεγχθέντας συκοφάντας ὡς ἔδει ἐτιμωρησάμεν. = Si sobre una causa se ha dado o se diere sentencia absolutoria por quien está al frente del idiólogo, ni le será lícito denunciarla a un acusador ni llevarla a juicio, y quien lo haga será castigado sin remisión. Porque las denuncias calumniosas no tendrán fin si lo ya juzgado con sentencia absolutoria vuelve a ser acusado hasta lograr una sentencia condenatoria. Al haberse hecho ya casi inhabitable la ciudad por la multitud de los delatores calumniosos y al sufrir perturbaciones todo hogar, ordeno taxativamente que si alguno de los acusadores ante el idiólogo denuncia un caso prestando su palabra a otro, ha de manifestar el nombre del verdadero denunciante, para que éste no quede libre de riesgos. A quien hubiese denunciado tres casos y no hubiese probado su acusación, no le será permitido denunciar y le será confiscada la mitad de su patrimonio. Porque es totalmente injusto que quien hace correr a otros muchos el riesgo de perder sus bienes o de incurrir en una multa, esté totalmente libre de responsabilidades. Daré orden con carácter general de que el gnomon del idiólogo tenga vigencia tras haber rectificado las innovaciones contrarias a la voluntad de los augustos. Pondré públicamente de manifiesto las penas que he impuesto a los delatores calumniosos convictos. Sobre este texto: CHALON, oc, 183-205.

que inicialmente al parecer dio curso[173]. La respuesta de Trajano contenía una explícita exclusión de la admisibilidad de las denuncias anónimas:

TRAI (PLIN, Ep. 10, 97, 2) Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est.	Las denuncias anónimas no deben ser admitidas en ningún tipo de delito. Porque costituyen un pésimo precedente y no son propios de nuestros tiempos.

La exclusión de las denuncias anónimas no obedece a una inclinación filocristiana, ya que el cristianismo es según el rescripto un hecho punible aunque no perseguible de oficio. Trajano califica las denuncias anónimas en general como pésimo precedente y presenta expresamente su exclusión como una exigencia del sentir cívico de los tiempos[174]. Indudablemente todo ello está relacionado con otros datos existentes sobre la línea política de Trajano frente a las delaciones abusivas: sabemos por el panegírico de Plinio que en la imagen pública oficial de Trajano era un rasgo importante el haber acabado con el mal interno de las delaciones presentado retóricamente como una subversión legal de la legalidad[175].

El año 134 pocos años más tarde del rescripto que estudiamos y todavía en tiempo de Adriano, el prefecto de Egipto M. Petronius Mamertinus, estrechamente vinculado al emperador[176], en un edicto hubo de salir al paso de las prácticas abusivas de ciertos acreedores que introducían en sus contratos una cláusula penal por la que el deudor se obligaba a pagar al fisco una multa (πρόστιμον, poena fisco ex contractu privato)[177] en caso de incumplimiento: al llegar al momento del vencimiento de la obligación el acreedor no aceptaba la oferta de pago por parte del deudor, para poder así amenazarle con una denuncia ante el fisco. El resultado normal era que el deudor para evitar la denuncia (τῳ τοῦ προστίμου

[173] PLIN, Ep. 10, 96, 5. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. El procedimiento descrito a continuación parece referirse a los así denunciados. De entre la abundante bibliografía sobre la consulta de Plinio y la respuesta de Trajano cabe destacar los trabajos reseñados en la n. 51.

[174] Sobre este punto: W. WEBER, oc, WF 267 (1971) 22-23; FREUDENBERGER, Verhalten², 213-215.

[175] PLIN, Pan, 34, 2. Excidisti intestinum malum et provida severitate cavisti ne fundata legibus civitas eversa legibus videretur. Esa misma represión de las delaciones es presentada poco más adelante (Pan, 34, 4) como nihil saeculo dignius. Sobre PLIN, Pan, n. 146.

[176] Sobre Mamertino: A. STEIN, Die Präfekten von Agypten 68-72.

[177] Dig, 49, 14, 1 pr. L. MITTEIS, Reichsreicht und Volkrecht (Leipzig 1891-1935) 523-536.

φόβῳ) y el consiguiente proceso, se aviniese a pagar al acreedor una cantidad mayor que la debida[178].

Esta misma tendencia a responsabilizar al acusador se manifiesta también en las medidas tomadas respecto a los irenarcas, encargados de funciones policiales en Asia Menor[179]. El futuro emperador Antonino Pío durante su proconsulado en Asia en tiempo de Adriano entre los años 130 y 135[180] reguló la actuación de los irenarcas en la búsqueda, detención e interrogatorio de los latrones: con los datos obtenidos debían instruir un sumario (elogium) que debería remitirse con el presunto reo a la autoridad judicial encargada de la cognitio, en la que había de conocerse la causa a fondo (ex integro) sin que los hechos y valoraciones recogidas en el elogium pudiesen darse por probados. En la misma disposición, o tal vez en un rescripto distinto del mismo Antonino y en rescriptos de otros emperadores, se estableció que el irenarca que había redactado el elogium, debería mantenerlo en la cognitio y responder de las eventuales irregularidades en que hubiese incurrido al redactarlo[181].

Unos años más tarde se manifiesta de nuevo la tendencia a reprimir los abusos de los sicofantas en el edicto de Valerius Eudaemon[182] que fue prefecto de Egipto el año 142, tras una destacada carrera política al servicio de Adriano, en parte como procurator imperial en la provincia de

---

178 Texto del edicto en PFay 21, 15-25. Sobre la interpretación de este texto: A BERGER, Die Strafklausein in den Papyrusurkunden (Leipzig 1911 = Aalen 1965) 94-95; R. TAUBENSCHLAG. Die Prozesse der juristischen Personen im Rechte der Pupyri, SDHI 18 (1952) 119-120 = OpMin. 2, 675-676.

179 Sobre el irenarca y sus funciones: MOMMSEN, Strafrecht, 308; O. HIRSCHFELD, Die Sicherheitspolizei im römischen Kaiserreich, SBBerl (1891) 888-873 = KlSchr 602-607; PFAFF, Irenarcha, RE 9/2, 2033-2034; SCHULTHESS, Εἰρηνάρχαι RESuppl 3, 420-422.

180 Antonino desempeñó brillantemente el proconsulado de Asia en tiempo de Adriano entre el 130 y el 135, poco antes de acceder al trono imperial (D. v. ROHDEN, Aurelius 138, RE 2/2, 2495-2496). De la brillantez de su administración se hace eco la inscripción de Efeso OGIS 2, 127 nr. 493, 23-25, γενόμενος ἡμεῖν καθ' ὃν τῆς Ἀσίας ἡγεμόνευεν χρόνον πολλῶν καὶ μεγάλων ἀγαθῶν αἴτιος.

181 MARC, IudPubl 2 (Dig, 48, 3, 6, 1). Sed et caput mandatorum exstat, quod divus Pius cum provinciae Asiae praeerat sub edicto proposuit, ut irenarchae cum adprehenderint latrones, interrogent eos de sociis et receptatoribus et interrogationes litteris inclusas atque obsignatas ad cognitionem magistratus mittant. Igitur qui cum elogio mittuntur ex integro audiendi sunt, etsi per litteras missi fuerint vel etiam per irenarchas perducti. Sic et divus Pius et alii principes rescripserunt ut etiam de his qui requirendi adnotati sunt, non quasi pro damnatis sed quasi re integra quaeratur, si quis erit qui eum arguat. Et ideo cum quis ἀνάκρισιν faceret, iuberi oportet venire irenarchen et quod scripserit exsequi: et si diligenter ac fideliter hoc fecerit, conlaudandum eum: si parum prudenter non exquisitis argumentis, simpliciter denotare irenarchen minus retulisse: sed si quid maligne interrogasse aut non dicta retulisse pro dictis eum compererit ut vindiciet in exemplum ne quid et aliud postea tale facere moliatur.

182 El edicto está textualmente recogido en la petición de Dionisia de POxy 237, VIII, 7-19, reproducida en BIDR 13 (1910) 56-57.

Asia y en parte como miembro de la cancillería imperial del mismo Adriano[183]. El edicto sale al paso del abuso de los deudores que en lugar de pagar sus deudas o de recurrir a medios legales, coaccionan a sus acreedores con la amenaza de denunciarlos de graves delitos con la esperanza de obtener una remisión total o parcial de su deuda. Frente a esta práctica el prefecto establece que la persona a quien se exige judicialmente el pago de una deuda documentada, no tiene más alternativa que o pagarla o declarar inmediatamente que el documento es falso, acusando por escrito al acreedor de falsedad. El edicto habla de la necesidad de depositar en concepto de fianza la suma exigida y añade que si el deudor confía en la fuerza de sus pruebas, puede entablar un proceso; pero hace notar que ni aun entonces puede actuar impunemente, sino que en todo caso corre el riesgo de incurrir en las penas establecidas, refiriéndose indudablemente a la poena calumniatorum.

EdValEud[184]:

Οὐαλέριος Εὐδαίμων ἔπαρχος Αἰγύπτου λέγει· καὶ παραδείγματι τῷ καλλίστῳ χρώμενος γνώμῃ τοῦ κρατίστου Μαμερτείνου, καὶ αὐτὸς ἰδίᾳ πεφορακὼς ὅτι πολλοὶ τῶν χρήματα ἀπαιτουμένων τὸ τὰ δίκαια ποιεῖν τοῖς ἀπαιτοῦσι ἀφέντες ἐπανατάσει μειζόνων ἐνκλημάτων παντελῶς διακρούεσθαι ἢ παρατείνειν τὴν ἀπόδοσιν ἐπιχειρῦσι, οἱ μὲν καταπλήξειν τοὺς τάχα ἂν φοβηθέντας τὸν κίνδυνον καὶ διὰ τοῦτο ἐπ' ἐλάττονι συμβήσεσθαι προσδοκῶντες, οἱ δὲ τῆς ἐπανατάσει τῆς δίκης ἀπαυδήσειν τοὺς ἀντιδίκους οἰόμενοι παραγγέλλω τῆς τοιαύτης πανουργίας ἀπέσχεσθαι, ἀποδιδόντας ὅσα ὀφείλουσι ἢ πείθοντας τοὺς δικαίως ἀπαιτοῦντας· ὡς

Valerio Eudemon prefecto de Egipto ordena: siguiendo por una parte como excelente ejemplo el parecer del ilustrísimo Mamertino y habiéndome dado cuenta por mi parte de que muchos deudores, omitiendo lo que en derecho deberían hacer para con sus acreedores, intenten rehuir totalmente o diferir el pago con la amenaza de acusaciones más graves; y unos esperan atemorizar a los que fácilmente temen el riesgo y de esta manera obtener una reducción, otros estiman que con sus amenazas de un proceso renunciarán sus adversarios. (Por ello) ordeno que se abstengan de semejantes malas artes pagando cuanto deben o persuadiendo a sus acreedores. Por tanto si aquel a quien se reclama judicialmente una cantidad de di-

183 A. STEIN, Die Präfekten von Ägypten, 74-76.
184 POxy 237, VIII, 7-19 (BIDR 13 [1910] 56-57).

εἴ τις χρηματικῆς... συστάσης δίκης ἀπαιτηθεὶς καὶ μὴ παραυτίκα ἀρνησάμενος ὀφείλειν, τουτ᾽ ἔστιν, μὴ παραυτίκα πλαστὰ εἶναι τὰ γράμματα εἰπὼν καὶ κατηγορήσειν γράψας εἰ εἴτε πλαστῶν γραμμάτων ἢ ῥᾳδιουργίας ἢ περιγραφῆς ἐνκαλεῖν ἐπιχειρῇ, ἢ οὐδὲν αὐτῷ τῆς τοιαύτης τέχνης ὄφελος ἔσται ἀναγκασθήσεται δὲ ἀποδοῦναι εὐθέως ἃ ὀφείλει, ἢ παρακαταθέμενός τε τὸ ἀργύριον ἵν᾽ ἐν βεβαίῳ τὸ ἀναλαβεῖν ὀφειλόμενα ᾖ, πέρας τῆς χρηματικῆς ἀμφισβητήσεως λαβούσης, τότ᾽ ἐὰν θαρρῇ τοῖς τῆς κατηγορίας ἐλέγχοις, τὸν μείζονα ἀγῶνα εἰσελεύσεται, οὐδὲ τότε ἄθοος ἐσόμενος, ἀλλὰ τοῖς τεταγμένοις ἐπιτίμοις ἐνεχόμενος.

nero, no niega inmediatamente que la debe, es decir no alega inmediatamente que el documento es falso y comprometiéndose por escrito a acusar intenta llevar adelante una acusación por falsificación de documento, fraude o estafa[185], o no le servirán de nada estos amaños y será constreñido a devolver inmediatamente lo que debe; o tras depositar el dinero de forma que quede asegurada la recuperación de lo debido al sustanciarse el conflicto sobre la cantidad[186], si confía en los fundamentos, que actúe en el proceso mayor[187] y aun en ese caso no sin riesgos, sino sujeto a las penas establecidas[188].

Existen indudablemente varios puntos oscuros en la interpretación de los detalles del edicto; pero es indudable que su sentido fundamental es evitar que los deudores intenten librarse de sus obligaciones mediante maniobras poco limpias (πανουργία), como podría ser intimidar al acreedor con la amenaza de graves acusaciones para lograr que renuncie a su crédito o reduzca su cuantía[189]. Queda también fuera de toda duda que al

[185] Sobre el sentido exacto de estos tres delitos (πλαστὰ γράμματα, ῥᾳδιουργία, περιγραφή): G.G. ARCHI, Civiliter vel criminaliter agere. In tema di falso documentale, ScrFerriniMil 1. 25-26; TAUBENSCHLAG, Strafrecht, 91-92; Law², 315 n.13.

[186] Sobre la naturaleza de ese depósito: R. TAUBENSCHLAG, Il sequestro nel diritto dei papiri, Iura 2 (1951) 78 = OpMin, 2, 533.

[187] Discusión sobre los posibles sentidos de «proceso mayor»: M. LEMOSSE, Querela non numeratae pecuniae et contradictio, StSolazzi 473-475. En todo caso para el objeto de este trabajo es indiferente la determinación exacta del sentido de este término.

[188] R. TAUBENSCHLAG, Die Geschäfsmängel im Rechte der Papyri, ZSS 54 (1943) 142 = OpMin, 2, 202-203; Sequestro, Iura 2 (1951) 78 = OpMin, 2, 533.

[189] O.W. REINMUTH, The Prefect of Egypt from Augustus to Diocletian, Klio Bh 34 (1935), 141; LEMOSSE, oc, StSolazzi 474; TAUBENSCHLAG, Sequestro, Iura 2 (1951) 77 = OpMin, 2, 532.

deudor que pretende librarse de la pretensión de su acreedor, se le responsabiliza plenamente con su alegación forzándole a acusar formalmente por escrito, a depositar en fianza la suma que se le exige y a correr el riesgo de incurrir en las consecuencias de la calumnia.

En todas estas disposiciones, casi todas de la época de Adriano, se muestra una clara tendencia a reprimir los abusos de los que se aprovechan del aparato judicial del estado para el logro de sus fines con frecuencia incorrectos. Tales abusos son los típicos de los sicofantas y aparecen tratados en varias de las disposiciones aducidas, en expresa relación con la συκοφαντία y la calumnia. Común denominador de todas estas disposiciones es responsabilizar al delator con la prueba del contenido de su denuncia, evitando así que se pueda perjudicar a otros impunemente poniendo en marcha el aparato judicial del estado con intención torcida o al menos con ligereza. Dentro de este marco ha de encuadrarse el rescripto de Adriano sobre los cristianos, que en su exposición de motivos alude en términos generales a los mencionados problemas, y en su parte dispositiva insiste fundamentalmente en que se ha de responsabilizar al delator con su denuncia.

7. Condiciones de admisibilidad de la acusación

La parte dispositiva del rescripto consta estructuralmente de varias frases en las que en el estado actual del texto griego hace la impresión de que se repiten en la primera, segunda y tercera las mismas o parecidas ideas. Llama también la atención el inciso que separa la segunda frase de la primera (πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν) en la que parece expresarse una contraposición entre el contenido de la primera y segunda frase, contraposición que no se da, supuesta la interpretación más generalizada del rescripto, o que todo lo más aparece dentro de esa interpretación entre el contenido de la segunda frase y las últimas especificaciones de la primera. Tal vez estas anomalías de forma, y otras que se harán notar después, podrían atribuirse a defectos de la traducción de Eusebio. Podían tal vez también explicarse satisfactoriamente mediante una interpretación de la primera frase de la parte dispositiva divergente de la tradicional, de la que se tratará más adelante. Desde el punto de vista metodológico parece lo más acertado comenzar por el análisis de la primera frase de la parte dispositiva y de la interpretación que tradicionalmente se le ha dado, para exponer más tarde otra posible interpretación que elimina alguna de las dificultades de la interpretación tradicional, da relieve a ciertos indicios poco tenidos en cuenta por ésta, pero implica a su vez una serie de graves dificultades.

El texto de esta primera frase transmitido a través de Eusebio coincide substancialmente con el transmitido a través de Justino y dice: Ἄν οὖν σαφῶς εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχιῶται δύνωνται διϊσχυρίζεσθαι κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνασθαι, ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς. (Si por consiguiente los provinciales pueden mantener con firmeza y evidencia esta petición contra los cristianos hasta el punto de responder de ella ante un tribunal, han de atenerse únicamente a este procedimiento y no actuar por peticiones y simples clamores). La retroversión de Rufino es bastante libre: Itaque si evidenter provinciales huic petitioni suae adesse valent adversus christianos, ut pro tribunali eos in aliquo arguant, hoc eis exsequi non prohibeo. Precibus autem in hoc solis et acclamationibus uti eis non permitto.

Desde el punto de vista gramatical la frase está básicamente estructurada en forma condicional (ἂν δύνωνται en Justino; εἰ δύνανται en Eusebio) cosa perfectamente normal en los textos legales dispositivos romanos, en los que el supuesto al que se condiciona la disposición, reviste gramaticalmente la forma condicional o de relativo, mientras que la apódosis, que contiene la disposición condicionada, se expresa en indicativo o subjuntivo[190], La prótasis condicional incluye a su vez una oración con-

[190] En general sobre este punto: D. DAUBE, Forms of Roman legislation (Oxford 1956) 6-8, 30-36. Entre los rescriptos de contenido jurídico cuyo texto se conserva más o menos íntegro y puede dar luz para conocer el estilo de la cancillería de Adriano cabe citar: Coll 1, 6, 2-4; 1. 11, 3; 11, 7, 1-2 (= Dig 47, 14. 1 pr); 13, 3, 2 (= Dig 47, 21, 2); Dig 22, 5, 3, 1; 22, 5, 3, 2; 22, 5, 3, 3; 27, 1, 15, 17; 29, 5, 1, 28; 37, 10, 3, 5; 40, 12, 43; 48, 8, 4, 2; 48, 15, 6 pr; 48, 18, 1 pr; 48, 18, 1, 22; 48. 19, 28, 6; 48, 20, 6; 48, 20, 7, 3; 49, 14, 2, 1; 49, 14, 3, 6. En todo caso ha de tenerse en cuenta que el texto de las constituciones queda notablemente mutilado y aun gramaticalmente desfigurado en las citas realizadas en los escritos de los juristas y en los códigos como ha puesto magistralmente de manifiesto VOLTERRA ACVen (1967) 830; 1094-1097. En general en esos rescriptos se observa una notable libertad de formulación, sin vestigios de un esquema fijo, ya que para la enunciación del supuesto de hecho se emplea o bien la forma relativa, tanto con indicativo como con subjuntivo, o bien con más frecuencia la forma condicional, también tanto con indicativo como con subjuntivo. Para la formulación de la parte dispositiva se usan tanto el indicativo como el subjuntivo en tercera persona y el imperativo, sin que falten formas interrogativas (quid dubium, etc.) o primeras personas (puto, etc.). Pueden servir de ejemplo: Coll 1. 6, 2-4 qui occidit solet; si... instrixit..., quid dubium est; si fuit... iubete; 11, 7, 2 si quis tam notus... fuit ut... affectus sit..., hunc in metallum dari oportere (puto); 13, 3, 2 (= Dig 47, 21, 2) si... sunt, non dubito quin... Quod si... furati sunt, sufficit...; Dig 22, 5, 3, 3 quem remisi ad provinciae praesidem ut... nisi implesset quod intenderat, relegaretur, 27, 1, 15, 17 s... videbitur... existimo, 37, 10, 3, 5 si habeant..., non debet... observari; 42, 1, 33 si... provaberit..., vindica; 48, 8, 4, 2 si... proclamaverint, debet; si fecerit..., erit; 48, 15, 6 pr qui sollicitaverit..., teneatur; 48. 15, 6. 1 apud quem... fuerit... inventus, hunc suppressorem non iure quis dixerit; 48, 20, 6 si... habuerit, retinebitur; 49, 14, 2, 1 quin ei qui... non exhibet nocere debeat..., dubitatum non est; 50, 4, 14, 6 illud consentio ut si non erunt... creentur.

secutiva (ὡς... ἀποκρίνασθαι) que presupondría en el original latino un ita o una partícula comparativa (tam, etc.). Hasta este punto la construcción de la traducción eusebiana es gramatical y estilísticamente correcta[191].

No ocurre lo mismo con las palabras finales de la frase, que contienen un apéndice adversativo (ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς). Los dos dativos hacen pensar en dos ablativos instrumentales en el original latino, que podrían resultar en él apropiados o bien al estar regidos por el verbo que corresponde a τραπῶσιν o bien especificando a otro eventual segundo verbo que no ha pasado a la traducción de Eusebio. En todo caso en ésta los dos dativos precedidos de una partícula adversativa resultan al menos estilísticamente chocantes en relación con el único verbo. Indudablemente Rufino fue consciente de esta incorrección y de la consiguiente dificultad de traducción, y optó por dividir en dos la frase con dos verbos principales (non prohibeo, non permitto). En ello cabe ver por otra parte una confirmación clara de que Rufino retrotraduce a Eusebio y no reproduce el texto original del rescripto. El texto de Rufino partido en dos frases es perfectamente claro y difícilmente podría haber dado lugar al texto concentrado oscuro y estilísticamente poco correcto de Eusebio, mientras que a la inversa estas características del texto eusebiano se explican perfectamente por la dificultad por él mismo expresamente confesada, de traducir un texto jurídico latino. Que Rufino más tarde eliminase la dificultad retrotraduciendo el texto con libertad amplia, cuadra plenamente con su sistema de trabajo[192].

Por lo que se refiere al contenido hay en esta primera frase una serie de ambigüedades que dificultan la interpretación: el término ἀξίωσις que es concepto central en este texto y tiene en sí mismo una significación muy amplia, se emplea dos veces y con distinto sentido; el verbo τρέπειν es también fundamental en el texto y tiene en sí múltiples significaciones; el rescripto contiene una referencia al texto de la consulta y al no conocerse ésta, resulta difícil precisar el sentido exacto de lo aludido; el sujeto al que se refieren las normas dadas son los ἐπαρχιῶται, término griego que responde al latino provinciales, que como se verá es también ambiguo. Por todo ello es preferible metodológicamente comenzar por los elementos del texto más fáciles de interpretar exactamente, para obte-

---

[191] Construcciones análogas en rescriptos de Adriano aparecen en Dig 37. 10, 3, 5 (Ulp, Ed 41) divus etiam Hadrianus ita rescripsit: «...ceterum si idoneos habeant a quibus defendantur et tam expeditam causam ut ipsorum intersit mature de ea iudicari, et tutores eorum iudicio experiri volunt, non debet adversus pupillos observari quod pro ipsis excogitatum est; Coll 11, 7, 2 Iedoque puto... si quis tam motus et tam gravis in abigendo fuit ut prius ex hoc crimine aliqua poena affectus sit, hunc in metallum dari oportere.

[192] Sobre las características de la traducción de Rufino: n 11.

ner así unos puntos de apoyo firmes para determinar el sentido de los términos que resultan ambiguos en el texto de Eusebio.

En la prótasis de la oración condicional cuyo sujeto son los provinciales, se fija el supuesto de hecho de la norma como el caso en que los provinciales puedan hacer algo que Eusebio expresa con las palabras διισχυρίζεσθαι εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν, cuyo sentido se tratará de precisar luego. Indudablemente tal actuación se dirige contra los cristianos (κατὰ τῶν χριστιανῶν) y está relacionada con los tribunales (πρὸ βήματος ἀποκρίνασθαι). Estas últimas palabras indudablemente corresponden al latín pro tribunali respondere que aunque en los textos jurídicos actualmente conservados sólo aparece una vez en un texto de Papiniano de comienzos del siglo III[193], resulta perfectamente posible en un rescripto de Adriano. La actuación pro tribunali (πρὸ βήματος en los textos griegos) implica una intervención solemne y personal del órgano jurisdiccional, asistido por su consilium, en lugar adecuado y con las formalidades requeridas para administrar justicia, en contraposición a las actuaciones no solemnes, calificadas como de plano (χαμᾶθεν) y privatum o in transitu, en las que o bien no interviene personalmente el magistrado jurisdiccional sino sus delegados subalternos, o bien se actúa fuera del officium sin las formalidades solemnes del acto judicial[194]. Respondere dentro de la terminología romana en el campo procesal significa «dar cuenta» o «mantener la función procesal» correspondiente, bien sea la de demandante o la de demandado en el proceso civil, o la de acusador o acusado en el proceso penal[195].

Las palabras ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνασθαι constituyen gramaticalmente una oración consecutiva que se podría traducir como «hasta el punto de responder ante un tribunal», o tratándose como en este caso del acusador, como «hasta el punto de mantener su acusación ante el tribunal». Con estas palabras se trata de precisar el grado de lo expresado en las palabras centrales de la frase condicional (διισχυρίζεσθαι εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν).

Διισχυρίζεσθαι es un verbo poco usado, que tiene el sentido de «estar plenamente convencido de algo hasta el punto de poder demostrarlo»,

---

[193] PAP, Resp 10 (Dig 49. 1, 23, 3) Eum qui cognovit edictum peremptorium, secundum ordinis causam dati placuit non recte provocasse, cum in eius potestate fuerit ante diem praestitutum pro tribunali respondentem aut defensum edicti denuntiationem rumpere. Sobre el sentido de este texto: M. KASER, Das römische Zivilprozessrecht (München 1966) 377.

[194] Sobre el sentido de pro tribunali: R. DÜLL. Über die Bedeutung des Verfahrens de plano im römischen Zivilprozess ZSS 52 (1932) 170-193; L. WENGER, Zu drei Fragen aus dem römischen Zivilprozessrecht ZSS 59 (1939) 376-378; KASER, RZPR 145. Sobre las formalidades usuales de la cognitio ante un gobernador de provincia: A.H.M. JONES, The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate (Oxford 1972) 113-114.

[195] VIR 5, 177-178.

«afirmar con convicción y fuerza», «mantener una afirmación»[196]. Aparece en este sentido con relativa frecuencia Platón[197]. No se usa en la terminología de los papiros[198]. Aparece aisladamente en la época romana en autores como Flavio Josefo[199], Luciano[200] y Plutarco[201]; y es en cambio bastante usado por Eusebio[202], siempre con este mismo sentido de «afirmar con confianza en poder probar lo que se afirma». Rufino retrotraduce el término por adesse, que en la terminología de los juristas clásicos se emplea con frecuencia en el sentido de «comparecer»[203]. Διισχυρίζεσθαι queda determinado en el texto griego del rescripto por el adverbio σαφῶς. Rufino lo retrotraduce por evidenter, muy empleado en la terminología de los juristas clásicos siempre con el matiz de claridad[204]. Cabría tal vez pensar también en el adverbio manifieste muy usado también por los juristas clásicos[205]. Sin pretender una restitución, ni siquiera conjetural, del texto latino, cabe establecer con seguridad su sentido básico: se está tratando de la hipótesis de que los provinciales estén tan convencidos de algo y decididos a algo, que puedan y quieran mantenerlo en un proceso formal contra los cristianos. La idea de convicción en lo fundado de la acusación que se pretende hacer, y por tanto de decisión de acusar, aparece expresada también en textos jurídicos con el término latino confidere y sus derivados[206] y con el correspondiene

---

196 LIDELL-SCOTT Lexicon⁹ 428; STEPHANUS, Thes 3, 1469. El término falta por completo en Isócrates (S. PREUSS, Index Isocrateus [Fürth 1904 = Hildesheim 1963]) y Demóstenes (S. PREUSS, Index Demosthenicus [Leipzig 1892 = Hildesheim 1963]) y aparece una sola vez en Antifón: F.L.V. CLEEF, Index Antiphonteus (Ithaca 1895 = Hildesheim 1964) 42.

197 F. ASTIUS, Lexicon Platonicum 1 (Leipzig 1835 = Darmstadt 1956) 530-531 registra 27 pasajes todos con el mismo sentido de «afirmar como seguro», «mantener una afirmación».

198 No registrado en F. PREISIGKE-E. KIESSLING, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkurden (Berlin 1925-1944, Marburg 1944-) 1, 378; 4, 585, ni en E. KIESSLING, Supplement (Amsterdam 1969) 1, 75.

199 Jos, Ant 2, 6, 4 (196); 17, 12, 2 (336). Sobre estos textos FREUDENBERGER, Verhalten², 225-226.

200 LUC, Herm (20) 31: único pasaje registrado en el Index graecus de C. JACOBITZ, Lucianus 4 (Leipzig 1841 = Hildesheim 1966) 461.

201 PLUT, DefOrac 31 (Mor 426 E); 37 (Mor 430 F): únicos pasajes registrados en D. WYTTENBACH, Lexicon Plutarcheum I (Oxford 1830 = Hildesheim 1962) 44.

202 Sólo en dos de sus obras breves (Contra Marcelo y Sobre la teología eclesiástica) emplea el término 7 veces: EUS, Marc 2, 2. 3 (GCS Eus 4, 41, 11; 4, 49. 17); EcclTheol 1, 7. 20; 2, 23. 25; 3, 2 (GSC Eus 4, 65, 24; 4, 98, 5; 4, 134, 9; 4, 135, 24; 4, 144, 12. Aparece también en EUS, HE 5, 24, 1.

203 VIR 1. 267.

204 VIR, 2, 617-618.

205 H. HEUMANN-E. SECKEL, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts¹⁰ (Jena 1907 = Graz 1958) 332.

206 El término confidere en esta acepción no debió de ser empleado por los juristas clásicos (VIR 1, 911). Aparece en cambio con profusión en constituciones imperiales desde Alejandro

griego θαρρεῖν[207]. La de mantener la acusación en un proceso en contraposición al desistimiento es expresada por los juristas romanos con variedad de términos latinos como perseverare (in crimine)[208], peragere[209], perferre (causam)[210], implere (accusationem)[211], etc.

Ese algo de que los provinciales deberían estar convencidos para poder afirmar o mantener con evidencia o insistencia para que se cumpliese la condición de que se trata, viene expresado por la palabra ἀξίωσις que aparece en el texto eusebiano del rescripto dos veces y con sentidos contrapuestos. La primera vez está especificada por el demostrativo αὕτη. Como en la exposición de motivos de Adriano no se ha mencionado ἀξίωσις ninguna, hay que concluir que el demostrativo hace referencia a algo que aparecía en el texto de la consulta de Graniano. Del contexto se deduce que αὕτη ἡ ἀξίωσις designa un tipo de peticiones de que se actúe contra los cristianos, susceptible de ser encauzado en forma procesal y de ser admitido por la autoridad romana cuando se cumpla este requisito. La segunda vez en cambio se utiliza en plural y designa peticiones de que se actúe contra los cristianos, equiparadas a simples griteríos (μόναι

Severo y sobre todo en las de Diocleciano y Constantino: CJ 9, 9, 6, 1 (Alex 223) qui confidit accusationi calumniae notam timere non debet; 4, 19, 11 (Diocl 293); 4, 9, 13, 1 (Diocl 293); 4. 19, 14 (Diocl 293); 4, 25, 5 (Diocl 294); 5, 62, 18, 1 (Diocl 294); 6, 35, 10, 1 (Diocl 294); 8, 35, 9 (Diocl 293); 7, 14, 5 pr (Diocl 283); 8, 13, 20 (Diocl 294); 9, 1, 17 (Diocl 299); 9. 12, 3 (Diocl 293) todas con la locución probare posse confidere o análoga. Cabe añadir CJ 6, 9, 8 (Const 320-326); EdConst 8-10 (FIRA² 1, 459 nr 94) quicumque intentionibus suis probationes addere confiidit habeat adeundi iudicis liberam potestatem.

207 Un ejemplo cronológicamente cercano aparece en el ya estudiado (§ 6) edicto de Valerio Eudemon prefecto de Egipto el año 142: POxy 237, VIII, 17 (= BIDR 13 [1910] 57 (ἐὰν θαρρῇ τοῖς τῆς κατηγορίας ἐλέγχοις.

208 Dig 48, 2, 7. 1 (Ulp, OffProc 7) Cavent itaque singuli quod crimen obliciant et praeterea perseveraturos se in crimine usque ad sententiam. Sobre perseverare: Heumann-Seckel, Handlexicon[10] 425; Freudenberger, Verhalten² 224-226.

209 PS 1, 6b. 1c = Dig 48, 15, 2 Destitisse videtur qui intra praafinitum accusationis a praeside tempus reum suum non peregit; CJ 9, 9, 16, 2 (256) ei qui iure viri delatum adulterium non peregit nunquam postea id crimen deferre permittitur; Dig 48, 5, 2 pr (Ulp, Disp 8) Ex lege Iulia servatur ut cui necesse est ab adultero incipere quia mulier ante denuntiationem nupsit non alias ad mulierem possit pervenire nisi reum peregerit. Peregisse autem nom alias quis videtur nisi et condemnaverit; Dig 48, 16, 15 pr (Marc, Publ 2) In senatus consultum Turpillianum incidunt qui subiecissent accusatores aut subiecti postulassent nec peregissent reos. Sobre estos textos: E. Levy, Pauli Sententiae (Ithaca 1945) 121-122; ZSS 53 (1933) 214-215 = GesSchr 2, 419-420. La eventual inautenticidad de alguno de los pasajes no afectaría a la clasicidad del término peragere.

210 Dig 48. 16, 11 (Pap, Adult) calumnia non puniri eos qui praescriptione temporis exclusi causam adulterii perferre non potuerunt.

211 Dig 48, 16, 14 (Ulp, OffProc 7) Divus Hadrianus... rescripsit tutorem qui pupilli causa instituerat accusationem, defuncto pupillo, cuius causa accusare coeperat non esse cogendum accusationem implere.

3οαί) que se consideran inadmisibles. Ἀξιῶ es el término empleado en las peticiones de los particulares dirigidos a las autoridades administrativas, tanto prerromanas como romanas, entre otras cosas, para solicitar su actuación contra los delincuentes[212]. Ἀξίωσις tiene el sentido genérico de petición, demanda, solicitud, y en algún texto aparece usado para designar el libelo en el que se contiene esa petición[213].

Rufino retrotraduce el término la primera vez por petitio y la segunda por preces. Petitio y las correspondientes formas verbales (petere) son palabras muy usadas por los juristas romanos como término técnico, sobre todo en los campos civil y procesal civil[214], sin que se excluya su amplio uso en sentido genérico menos técnico en otros terrenos[215]. Con el término prex, generalmente usado en plural, ocurre lo mismo: junto a una acepción específica con el sentido técnico de «petición formal escrita (libelo) dirigida al emperador», en la terminología de los juristas se mantiene la acepción genérica de «petición» o súplica de cualquier especie[216]. Además de estos dos términos (petitio y preces) se podría tener en cuenta como término latino correspondiente a ἀξίωσις la palabra postulatio o una forma verbal equivalente[217], utilizados profusamente por los juristas clásicos para designar o bien específicamente el acto inicial del acusador que pone en marcha el proceso, solicitándolo del magistrado, o bien en sentido más amplio la denuncia formal (delatio nominis)[218]. En todo caso hay que tener en cuenta que es muy grande la variedad con que en la terminología jurídica de la época se expresó el concepto de iniciar un proceso penal, cuando como ocurría en muchos casos no se pretendía una plena exactitud técnica en la expresión[219].

---

212 TAUBENSCHLAG, Law² 541 n 27.

213 LIDDELL-SCOTT⁹ 172; PREISIGKE, Wb 1, 148; KIESSLING, Wb 4. 183.

214 HEUMANN-SECKEL, Handlexikon¹⁰ 428-429; L. SCHNORR VON CAROLSFELD, Petitio RE 19/1, 1153-1158.

215 PLIN, Ep 10, 3a, 2 petii veniam, 10. 4, 2 petieram ut illum in amplissimum ordinem promoveret; 10, 7 (Trajano) petitio = solicitud de concesión de ciudadanía; 10, 9 (Trajano) et privatus multas et omnes publicas causas petendi commeatus reddidisti; 10, 39, 6 petere... mittas architectum; 1, 10, 58, 1 vacationem petere; 10, 59 petiit... ut libellum... mitterem tibi; 10, 68 petentibus quibusdam ut sibi reliquias suorum... transferre permitterem; 10, 81, 3 ut longiorem diem ad struendam causam darem utque in alia civitate cognoscerem petit; 10, 81, 4 dilationem petere; ULP, Ed 45 (Dig 38, 2, 14, 6). Si libertus maiestatis patroni filium accusavit et patroni filius calumniae eum capitis puniri desideravit non debet repelli hoc edicto. Idem puto et si ab eo petitus retorsit in eum crimina.

216 HEUMANN-SECKEL, Handlexikon¹⁰ 457; A. BERGER, Encyclopedic Dictionary of Roman Law (Philadelphia 1953) 648.

217 En este sentido: FREUDENBERGER, Verhalten² 225.

218 LEIFER, Postulatio RE 22/1, 882-884.

219 LEIFER, RE 22/1, 883-885.

Para aludir a ese acto inicial del acusador que pone en marcha un proceso, además de los términos técnicos con sus peculiares matices (accusatio, postulatio, delatio y sus respectivas formas verbales)[220], se emplean con profusión otra serie de términos y locuciones descriptivas, como las relacionadas con crimen (agere, exsequi, importare, inferre, intendere, intentare, movere, obicere, persequi)[221], subscribere y subscriptio[222], inscribere e inscriptio[223], reum facere[224], intendere[225], indicare[226], proponere libellum[227], nominare[228], proclamare[229] etc. Toda esta terminología aunque procedente del campo de los iudicia publica, se aplicaba en el siglo II a la cognitio, donde aun dentro de un margen de discrecionalidad mucho mayor se exigía del denunciante un comportamiento procesal análogo al del acusador en un iudicium publicum[230]. En consecuencia esta pluralidad de formas latinas usuales entre los juristas clásicos para expresar con uno y otro matiz la idea reflejada en el primer ἀξίωσις hace vano cualquier intento de pretender reconstruir ni siquiera conjeturalmente, el texto latino. Basta con poder determinar su sentido.

La formulación por Eusebio de las palabras centrales ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν de esta primera frase de la parte dispositiva es sumamente ambigua. El pasivo τρέπεσθαι con ἐπὶ habría de traducirse por «volverse hacia algo», «dirigirse a algo», «centrarse en algo»[231]. Τοῦτο es el término ad quem de esa acción de dirigirse o centrarse y se refiere indudablemente al modo de actuar descrito en la oración condicional anterior. Μόνον implica un sentido limitativo. La idea expresada en la frase sería

---

220 Concretamente por lo que se refiere a acussatio, VIR 1. 99 señala las siguientes locuciones: accusationem adgredi, exsequi, inchoare, inducere, instituere, instruere, intendere, movere, perferre.

221 VIR 1, 1067-1068.

222 VIR 5, 713-714.

223 VIR 3, 762.

224 VIR 5, 212, CJ 9, 1, 1, 5 (AlexSev).

225 HEUMANN-SECKEL, Handlexikon[10] 277. En rescriptos de Adriano: Dig 22, 5, 3 divus Hadrianus... rescripsit...: «...nisi implesset quod intenderat, relegaretur»; 48. 15, 6 pr Hadrianus in haec verba rescripsit: «...crimine plagii quod illi intenditur...».

226 HEUMANN-SECKEL, Handlexikon[10] 259. Además de los pasajes citados del Dig: PLIN, Ep 10, 6, 2.

227 PLIN, Ep 10, 96, 5; 10, 97, 1 (Traj.).

228 VIR 4, 205. Además por ejemplo PLIN, Ep 10, 96, 6.

229 HEUMANN-SECKEL, Handlexikon[10] 462 con reservas sobre la clasicidad del término.

230 Sobre las características procesales de la cognitio y la gradual extensión analógica a ella de muchas formas procesales propias de los iudicia publica: MOMMSEN, Strafrecht 339-341; U. BRASIELLO, La repressione penale in diritto romano (Napoli 1937) 35-46; 189-191; 200-214; E. LEVY, Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht BIDR 45 (1938) 80-83 = GesSchr 2 449-451; KLEINFELLER, Cognitio RE 4/1, 219; JONES, Criminal Courts 98-99, 107-109.

231 LIDDELL-SCOTT Lexicon[9] 1813.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

por tanto que los provinciales, en la hipótesis de que pudiesen y quisiesen actuar en las condiciones arriba expresadas, se limitasen a hacerlo de esa forma. La retroversión de Rufino (hoc eis exsequi non prohibeo) es excesivamente libre. La reconstrucción conjetural del original latino es prácticamente imposible dada la vaguedad de τρέπεσθαι[232] y lo forzado de la construcción eusebiana que a ἐπὶ τοῦτο contrapone mediante un claro ἀλλ' οὐκ dos dativos sin verbo, que hacen pensar en dos ablativos instrumentales o modales en el original latino[233]. Como se ha visto, Rufino ante lo forzado de la construcción griega dividió en dos la frase: hoc eis exsequi non prohibeo. Precibus autem in hoc solis et acclamationibus uti eis non permitto. Todo ello muestra que la versión griega de Eusebio no es demasiado feliz en su forma y precluye todo intento de reconstrucción del original. Por lo que se refiere al contenido, se establece una contraposición entre el ya descrito modo de proceder contra los cristianos, considerado como admisible en las condiciones establecidas, y otro, que se presenta por tanto como inadmisible y queda descrito por ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς. Βοή no es un término técnico y tiene múltiples acepciones[234] entre las que cabrían tanto los conceptos de «griterío tumultuario» en el sentido latino de clamores y vociferationes, como el de «aclamación» más o menos institucionalizada como forma de expresar su voluntad una colectividad (ἐπιβόησις, acclamatio). De todo ello se tratará más adelante[235].

Supuesta esta base lexicográfica y renunciando a todo intento de reconstrucción conjetural del texto original latino de esta frase del rescripto, el sentido concreto que ha de darse a los dos ἀξίωσις y a βοαί y sobre todo la interpretación básica de toda esta primera frase de la parte dispositiva que estamos analizando, depende del sentido que se dé al término ἐπαρχιῶται (provinciales): habitantes de la provincia en sentido general según la interpretación tradicional (pudiendo referirse a grupos grandes o pequeños e incluso a individuos), o los habitantes de la provincia en sentido cuasicorporativo, representados por la asamblea provincial. Como esta segunda hipótesis llevada a sus últimas consecuencias conduciría a una interpretación enteramente divergente de esta frase del rescripto, parece metodológicamente más conveniente dejar su discusión para más adelante[236] y analizar aquí lo que cabría llamar interpretación tradicional.

---

232 FREUDENBERGER, Verhalten² 226 sugiere versari. Cabría tal vez pensar en intendere en el sentido absoluto arriba expresado, empleado por la cancillería de Adriano (Cf. n. 225).

233 No parece acertada en este contexto la versión de K. LAKE Eusebius 1 (London 1959) 325 que refiere ἀξίωσιν a τρέπεσθαι y traduce let them be influenced... not by opinions.

234 LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹ 320.

235 Cf. § 9.

236 Cf. § 8.

Punto de partida de esta interpretación tradicional es que ἐπαρχιῶται = provinciales, sujeto gramatical de toda la frase que estudiamos, designa a los habitantes de la provincia incluso considerados individualmente y de acuerdo con una acepción del término extendida aunque no única[237]. Por tanto el sentido básico de esta primera frase que estamos estudiando sería exigir a cualquier persona que quisiera presentar una denuncia (ἀξίωσις) contra los cristianos y como condición para que la denuncia fuese admisible, que el denunciante estuviese dispuesto a mantener su denuncia en un proceso, exigencia que se repetirá luego con otras palabras (εἴ τις οὖν κατηγορεῖ...). El sentido de la frase εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν διισχυρίζεσθαι ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνασθαι sería el de «estar dispuesto a mantener la acusación en un proceso», en contraposición a peticiones en las que quien pide no se responsabiliza con los deberes del acusador. Concretamente se haría referencia a la necesidad de realizar la acusación en la debida forma, no desistir indebidamente de ella a lo largo del proceso y correr con todas las consecuencias de una acusación abusiva.

A tal modo de actuar que en el rescripto se considera admisible, se contrapone otro tipo de ἀξίωσις equiparado a las peticiones tumultuarias. Ese segundo tipo de ἀξίωσις designaría, por exclusión y de forma poco precisa, peticiones de que se procediese contra los cristianos no realizadas en la debida forma. Rufino en su retroversión conectó μόναις con ἀξιώσεσιν y con ἐπὶ τοῦτο y retrotradujo percibus autem in hoc solis. Como se ha visto los términos preces y petitiones reflejan bien el tipo de peticiones informales que según Adriano no se habían de admitir. Su naturaleza concrea podría ser muy heterogénea. Cabría pensar en peticiones que tratan más de conmover que de convencer, como las mencionadas por ejemplo por Plinio[238] y Calístrato[239]. En el caso de los procesos con-

---

[237] Ἐπαρχία es el término usual griego para el latino provincia (PREISIGKE-KIESSLING, Wb 3, 112). Ἐπαρχιῶται traduce el latín provinciales (LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9] 611; PREISIGKE, Wb 1, 532; KEISSLING, Wb 4, 844). Para el uso jurídico de provinciales: HEUMANN-SECKEL, Handlexikon[10] 474. Sobre el uso del término en sentido corporativo: § 8.

[238] Plinio en su consulta a Trajano sobre el abuso de que ciertas personas condenadas a trabajos públicos estén desempeñando de hecho los oficios de siervos públicos en lugar de cumplir su pena sin que nadie oficialmente les haya exonerado de ella, califica a estas peticiones de deprecationes: PLIN, Ep 10, 31 5 ut decreta quibus damnati erant proferebaatur ita nulla monumenta quibus liberati probarentur. Erant tamen qui dicerent deprecantes iussu proconsulum legatorumve dimissos. Trajano en su respuesta los califica como damnati nec nullo idoneo auctore liberati (PLIN, Ep 10, 32, 2) En la deprecatio habría que ver por tanto en este contexto una petición informal. En la descripción del proceso de Marius Priscus acusado ante el Senado por los provinciales de Africa aparece también preces en este sentido: PLIN, Ep 2. 11, 18 Dixit pro Mario rursus Fronto Catius insigniter, utque iam locus ille poscebat, plus in precibus temporis quam in defensione consumpsit.

[239] CALL, Cogn 1 (Dig 1, 18, 19 pr 1). Observandum est ius reddenti ut in adeundo quidem facilem se praebeat, sed contemni non patiatur. Unde mandatis adicitur ne praesides provincia-

tra los cristianos se podrían pensar también en denuncias anónimas, ya rechazadas por Trajano[240]; en manejos indirectos poniendo en juego influencias personales para que los órganos policiales actuasen contra un cristiano, como en el caso de Ptolomeo en Roma hacia el año 150 descrito por Justino[241]; en casos en los que el sumario (elogium) instruido contra el cristiano apareciesen irregularidades, como el mencionado por Tertuliano y ocurrido hacia el año 180[242]; en general en denuncias no hechas en la debida forma de acuerdo con las exigencias usuales en la época para iniciar una cognitio. A estas peticiones informales equipara el texto eusebiano las μόναι βοαί. El adjetivo μόναι en este contexto y en esta línea de interpretación tendría un matiz claramente peyorativo en el sentido de simples griteríos tumultuarios[243]. La consecuencia obvia dentro de esta interpretación sería suponer que el motivo histórico de la consulta de Graniano habría sido uno de estos tumultos en que la masa pedía a gritos que se procediese contra los cristianos. El gobernador a quien tales peticiones podían poner en situación muy delicada[244], habría optado por

---

rum in ulteriorem familiaritiatem provinciales admittant... Sed et in cognoscendo neque excandescere adversus eos qui malos putat. neque precibus calamitosorum inlacrimari oportet.

240 PLIN, Ep 10, 97, 2. De entre la numerosa bibliografía sobre la consulta de Plinio y la respuesta de Trajano cabe destacar: C. CALLEWAERT, Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police? RHE 2 (1901) 7-15; E.C. BABUT, Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan relatives aux chrétiens de Bitynie RHLR NS 1 (1910) 289-305; W. WEBER, Nec nostri saeculi est FgKarlMüller (Tübingen 1922) = WF 267 (1971) 1-32; T. MAYER-MALY, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan SDHI 22 (1956) 311-328; H. BABEL, Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlichen Sicht (DissErlangen 1961); FREUDENBERGER, Verhalten² 17-200; G.E.M. DE STE CROIX, Why were the early Christiian persecuted? PaP 26 (1963) 18-20 = Studies in Ancient Society ed M.I. FINLEY (1974) 228-233; G.E.M. DE STE CROIX, Christianity's Encounter with Roman Imperial Government en The Crucible of Christianity ed A. TOYNBEE (London 1966) 345-347; A.N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny (Oxford 1966) 691-712; SPEIGL, RömStaat, 58-79; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (Göttingen 1970) 14-21; G. LANATA, Gli atti dei martiri come documenti processuali (Milano 1973) 54-60; J.A. ARIAS BONET, Ecos jurídicos de Plinio el joven (Valladolid 1974) 30-33.

241 JUST, Ap 2, 2, 10. Sobre este caso ver: Nr 7.

242 TERT, Scap 4, 3 (CCL 2, 1130). Pudens etiam missum ad se christianum in elogio concussione eius intellecta, dimisit scisso eodem elogio, sine accusatore negans se auditurum hominem secundum mandatum. La concussio irregular estuvo constituida probablemente por amenazas y tormentos por parte de quienes instruyeron el elogium: F. OEHLER, Tertulliani quae supersunt omnia 1 (Leipzig 1853) 481 n S. Sobre la identificación de Pudens y la datación de su proconsulado: A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 36-37; B.E. THOMASSON, Servilius 77b RE Suppl 9, 1369-1370.

243 Cf. § 9.

244 Sobre el conjunto de factores e intereses políticos en juego en semejantes casos: J. COLIN, Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par accalamation populaire (Bruxelles 1965) 135-146.

consultar al emperador para obrar sobre seguro. La consulta contendría una referencia a este tipo de peticiones y el rescripto en la frase analizada consideraría inadmisibles las peticiones informales y las tumultuarias, estableciendo que si alguien en la provincia quisiese actuar contra los cristianos debería seguir la vía procesal con todas sus consecuencias.

Esta interpretación de la primera frase del rescripto es en sí perfectamente posible. Dentro del contexto choca con dos dificultades que no son decisivas: la marcada reiteración de ideas que se daría entre esta primera frase y la siguiente, que sería una explicación de la anterior, y sobre todo el no tener en cuenta la expresión marcadamente adversativa (πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν) que separa a las dos[245]. Ambas dificultades son salvables teniendo en cuenta que al rescripto no ha de exigirse una perfección estructural y estilística total, y que cabe pensar que esas dos dificultades estén acrecentadas respecto al original en la traducción griega de Eusebio. En todo caso las dificultades están ahí y aconsejan examinar otra interpretación en la que quedarían obviadas.

8. ¿Intervención corporativa de la provincia?

En un excelente artículo sobre el rescripto, Bickerman ha presentado brillantemente la explicación de que el motivo histórico de la consulta de Graniano fue una petición de la asamblea provincial (κοινόν) de Asia al gobernador de que se procediese contra los cristianos[246]. La hipótesis había sido apuntada aunque no desarrollada, por Harnack[247] y mencionada como puramente posible por Groag[248]. Por su parte Sordi habla de una petición que recogería la opinión de la provincia, sin hacer referencia expresa a la asamblea provincial[249]. Los puntos fundamentales en los que Bickerman basa su argumentación son que el término provinciales (ἐπαρχιῶται) a los que se alude en el rescripto como promotores de la represión de los cristianos, no se refiere a los habitantes de la provincia en sentido distributivo sino a toda la provincia considerada en forma cuasicorporativa, cuyo único órgano de representación era la asamblea provincial; que como ya se ha indicado, la falta de la titulatura de Adriano y del destinatario en el texto del rescripto es un indicio de que los cristianos

245 Sobre todo esto: § 10.

246 E.J. BICKERMAN, Trajan, Hadrian and the Christians RFIC 96 (1968) 297-308. La tesis ha sido aceptada por LANATA, Atti dei martiri 60.

247 A. v. HARNACK, Das Edict des Antoninus Pius TU 13/4 (1895) 38.

248 E. GROAG, Licinius 159 RE 13/1, 463.

249 M. SORDI, Rescritti RSCI 14 (1960) 361; Cristianesimo 152-153.

conocieron y utilizaron una copia remitida por el destinatario Fundano a otra persona u organismo (en nuestro caso la asamblea provincial) con la titulatura abreviada, como era usual en tales casos; que la prisa de Adriano en responder a Fundano sobre una consulta de su antecesor, sin esperar a una nueva consulta de Graniano, es un indicio de que la respuesta urgía por haberse de dar cuenta a la asamblea de los resultados de su petición; que la desestimación por Adriano de las líneas fundamentales de la petición de la asamblea se inserta perfectamente en la política imperial contemporánea al rescripto de oponerse a las peticiones innovadoras de las asambleas provinciales, frecuentes en esa época[250].

Desde el punto de vista lexicográfico el término provinciales puede tener como ya se ha visto el sentido genérico de habitante de la provincia[251]. Pero con frecuencia el término se emplea en sentido de conjunto de los habitantes de la provincia constituyendo una unidad cuasicorporativa. Esto ocurre por ejemplo siempre que se hace referencia a acusaciones de la provincia contra sus gobernadores[252]. Ocurre también en las referencias a solemnidades públicas, como los vota pro incolumitate a principios de año o la celebración del dies imperii, donde interviene junto al gobernador una corporación distinta de la asamblea provincial, y generalmente de carácter local, en la que se considera representada a la provincia[253]. Ocurre también, en textos imperiales dirigidos a un gobernador

---

250 BICKERMAN, RFIC 96 (1968) 297-308.

251 Ulpiano por ejemplo define el término de la siguiente manera: Dig 50, 16, 190 (ULP, Ed 34) Provinciales eos accipere debemus qui in provincia domicilium habent. En otros textos del mismo autor aparece la misma acepción: Dig 1, 16, 4, 4 (ULP OffProc 1); 1, 16, 7 pr (ULP, OffProc 2); 1, 16, 10 pr (ULP, OffProc 10). El término no es usado todavía como substantivo ni en los discursos ni en los escritos filosóficos de Cicerón (H. MERGUET, Lexikon zu den Schriften Ciceros [Jena 1877-1884 = Hildesheim 1962] 1/3, 823; 2/3, 196). En Dig 5, 1, 19, 3 (ULP, Ed 60) aparece probablemente atestiguado el empleo de los términos homo provincialis ya por Labeón en el sentido genérico que luego tendría simplemente provincialis. El sentido genérico aparece claro en el discurso de Claudio al senado sobre la admisión de los galos el año 48: OrClaud II, 5-8 (FIRA 1², 283 nr 43 = DocGai 98 nr 369) Quid ergo? Non Italicus senator provinciali potior est?... Sed ne provinciales quidem, si modo ornare curiam poterint, reiciendos puto. La misma acepción se mantiene en la correspondencia privada de Plinio: PLIN, Ep 9, 23, 2 Italicus es an provincialis?; 3, 9, 15 esse enim se provinciales et ad omne proconsulum imperium metu cogi (idea central con la que se defendían Hispanus y Probus acusados de complicidad con el procónsul Classicus); 4, 9, 6 hoc illum (= Bassum) onerabat, quod homo simplex et incautus quaedam a provincialibus ut amicus acceperat, nam fuerat in eadem provincia quaestor; 6, 29, 8 adfui rursus isdem (= Beaticis) querentibus de Caecilio Classico: quaesitum est an provinciales ut socios ministrosque proconsulis plecti oporteret.

252 Este sentido aparece claro ya en PLIN, Ep 10, 30, 2 cum patronum me provinciales optassent contra Marium Priscum; 2, 11, 2 ego et Cornelius Tacitus adesse provincialibus iussi (con referencia a la misma acusación de Marius Priscus).

253 En la correspondencia de Plinio con Trajano se menciona varias veces la participación de los provinciales en las ceremonias de los vota pro incolumitate con ocasión del año nuevo

de provincia, donde se designa como provinciales a la colectividad de la provincia[254], Desde el punto de vista terminológico es por tanto perfectamente aceptable esta acepción del término en el rescripto de Adriano aunque no como única posible[255].

Por otra parte desde el punto de vista histórico una petición de la asamblea provincial de Asia de que se procediese contra los cristianos no tendría nada de imposible, dada la vinculación del problema cristiano con el culto imperial, y el hecho de que en tiempo de Adriano por lo menos algunas asambleas provinciales se interesaban o intervenían de alguna forma en la represión de delitos[256]. El procedimiento seguido por la asamblea provincial para hacer llegar su petición al emperador a través del gobernador de provincia y no por medio de una embajada, estaría de acuerdo con la política de Adriano de evitar en lo posible que las ciudades y asambleas provinciales le enviasen embajadores

---

(PLIN, Ep 10, 36. 10. 100. 101) y del juramento de fidelidad con ocasión de los dies imperii (PLIN, Ep 10, 52, 53). Se trata en ambos casos de una representación ocasional de la provincia no identificable con la asamblea provincial. Detalles y materiales en SHERWIN-WHITE, Letters 611-612; 634.

254 Tal acepción colectiva aparece clara ya en Trajano: PLIN, Ep 10. 18, 2 provinciales credo prospectum sibi a me intellegent. Nam et tu dabis operam ut manifestum sit illis electum te esse qui ad eosdem mei loco mittereris; 10, 69 Durum est iniungere necessitatem provincialibus pontificum adeundorum. El sentido colectivo se mantiene en constituciones del siglo III como por ejemplo: CIL 8, 17639, 20 (= F.F. ABBOTT-A.C. JOHSON, Municipal Administration in the Roman Empire [Princeton 1926 = New York 1968] 490 nr 152) rescriptum meum etiam provincialibus innotescere volui.

255 En este sentido parece exagerada la afirmación de BICKERMAN RFIC 96 (1967) 298 en lo que tiene de exclusiva: The term provinciales, used without further qualification as a official instruction to the governor of a province, means «all the habitants» of the said province.

256 Sobre las actividades de la asamblea provincial de Asia: J. DEININGER, Der Provinzialandtage der römischen Kaiserzeit (München 1965) 52-59 que sin embargo hace notar la falta de datos históricos ciertos sobre la intervención de la asamblea provincial en la represión del cristianismo. De las intervenciones de las asambleas provinciales en la represión de delitos en tiempo de Adriano dan testimonio: ULP, OffProc 8 (Coll 11, 7, 1-2 // Dig 47, 14, 1 pr-l) rescripto de Adriano al concilium Baeticae sobre las medidas penales a tomar para la represión del abigeatus; ULP, Appell 1 (Dig 49, 1, 1, 1) rescripto de Antonio Pío a la asamblea provincial de Tracia regulando el derecho de apelar al emperador aun contra un rescripto imperial basado en una consulta inexacta; PAUL, Resp 20 (Dig 49, 1, 25) rescripto de Alejandro a la asamblea provincial de Bitinia manteniendo el derecho de apelación. Aunque en el fondo tenga tal vez una base histórica auténtica no puede servir como argumento el supuesto rescripto de Antonino Pío sobre los cristianos dirigido a la asamblea provincial de Asia, cuyo texto ciertamente manipulado reproduce EUS, HE 4. 13, 1-7. Entre la bibliografía sobre este documento cabe destacar: A. V. HARNACK, Das Edict des Antoninus Pius TU 13/4 (1895) 1-57; W. SCHMID, Christian re-interpretation Maia 7 (1955) 10-13; R. FREUDENBERGER, Christenreskript ZKG 78 (1967) 1-14 que ve en la epístola de Antonino a todos los griegos sobre los cristianos mencionada por Melitón de Sardes (EUS. HE 4, 26, 10) un escrito dirigido a la asamblea provincial de Asia (ZKG 78 [1967] 2-3).

directamente[257]. Los demás argumentos aducidos por Bickerman en favor de su interpretación (omisión de la titulatura en el rescripto, prisa de Adriano en responder, etc.) quedan en pie y refuerzan la hipótesis que en su conjunto resulta una explicación perfectamente posible aunque no única y exclusiva de la motivación del rescripto. Esta habría sido una petición de la asamblea provincial al procónsul Graniano de que procediese contra los cristianos, intervención que podría resultar históricamente posible dadas las funciones de la asamblea provincial en tiempo de Adriano y la hostilidad de un buen sector de la población urbana frente a los cristianos[258]. La petición (ἀξίωσις) de la asamblea provincial podría haber quedado reforzada posteriormente por una petición tumultuaria popular, como insinúa como posible el mismo Bickerman[259], o tal vez podría haber sido consecuencia de un acuerdo por aclamación (ἐπιβόησις) dentro de la asamblea[260]. En este último caso el término Βοαί en el rescripto no haría referencia a peticiones tumultuarias sino a votos por aclamación.

Esa hipótesis de una petición de la asamblea provincial de Asia al procónsul Graniano de que se actuase contra los cristianos, llevada a sus

[257] Sobre esta actitud de Adriano mantenida por su sucesor: W. WILLIAMS, Antoninus Pius and the Control of Provincial Embassies Hist 16 (1967) 470-483.

[258] Sobre el cristianismo en Asia: § 2.

[259] BICKERMAN RFIC 96 (1967) 308.

[260] Sobre el concepto y función jurídica, social y religiosa de la aclamación: E. PETERSON Εἷς θεός (Göttingen 1926) 141-145; T. KLAUSER, Akklamation RAC I, 221-224; COLIN, Villes libres 112-151; D. NÖRR RecColin TRG 35 (1967) 157-162. El único dato histórico existente sobre el número de delegados que integraban la asamblea provincial de Asia procede del año 4 aC y habla de 150 delegados (MAGIE, Rom Rule 2, 1295 n 55; DEININGER, Provinziallandtage 51). Para la época que estudiamos no debió de darse un cambio sustancial en el número de participantes. Por esa misma época (118-151) consta documentalmente que en la asamblea provincial de Licia se tomaban decisiones por aclamación (ἐπιβόησις): en los textos de decretos de la asamblea provincial y de cartas de las autoridades romanas dirigidas a la asamblea provincial y a la ciudad de Rodiápolis esculpidos en el sepulcro de Opramoas en dicha ciudad (IGR 3 nr 739 = TAM 2/3 nr 905) aparecen al menos nueve referencias expresas a decisiones tomadas por aclamación en la asamblea provincial: TAM 2/3 nr 905, II F, 2-3 (p. 329); III G, 7-9 (p. 330); IV F, 3-4 (p. 331); IV G, 12-13 (p. 331); V C, 7-8 (p. 331); VI A, 6-8 (p. 332); VIII G, 7-11 (p. 335); XII A, 1-3 (p. 338); XII B. 18-20 (p. 338). Sobre estos textos: COLLIN, Villes libres 121 n 2-3. Sobre las peculiaridades de la asamblea provincial de Licia: RUGE, Lykia RE 13/2, 2276-2280; DEININGER, Provinziallandtage 69-81. Aunque esas peculiaridades impidan extender a otras asambleas provinciales datos procedentes de la de Licia, ni el número de participantes en la asamblea de Licia debió de ser muy distinto en la época prerromana (23 ciudades que enviaban uno, dos o tres representantes según su importancia) ni el sistema de voto por aclamación debió de resultar extraño cuando uno de los sistemas de sufragio usuales en las asambleas provinciales fue el de mano alzada (χειροτονία) (DEININGER, Provinziallandtage 147). Otro ejemplo de decisión aprobada por aclamación en tiempo de Marco Aurelio y Cómodo en SIG^3 3, 268-269 nr 1109, 12-24 (decisiones tomadas por aclamación por la corporación cultual de los ἰόβακχοι a mediados del siglo II pC).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

últimas consecuencias, conduciría a una interpretación divergente de la tradicional de la primera frase de la parte dispositiva del rescripto. En efecto los provinciales (ἐπαρχιῶται) no sólo son el sujeto gramatical de la primera parte de la frase (prótasis condicional εἰ δύνωνται), sino también de la segunda (apódosis ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν). En consecuencia el sentido de la frase sería que si los provinciales corporativamente estaban dispuestos a mantener su petición ante el tribunal del procónsul, se la diese curso por este cauce; y que de otro modo se desestimase. La negativa de Adriano, aparte de eventuales razones políticas como podría ser la prevención ante las excesivas pretensiones de las asambleas provinciales[261], sería expresión de que para una represión de oficio del cristianismo por parte de la autoridad no era motivo suficiente una simple petición de la asamblea, tal vez realizada por aclamación o reforzada por posteriores aclamaciones. Una represión general de oficio en las circunstancias de Asia Menor en tiempo de Adriano exigiría una acción policial y judicial de gran envergadura que afectaría a amplios sectores de la población y podría dar lugar a graves abusos e injusticias e incluso tener importantes consecuencias políticas indirectas. Ante todo esto la respuesta de Adriano sería admitir la petición sólo en el caso de que los representates de la provincia la mantuviesen y fundamentasen ante el tribunal del procónsul.

La mayor dificultad de esta explicación es la forma concreta de concebir en tiempo de Adriano un proceso contra los cristianos en el que actuase como acusador la provincia corporativamente. El caso sería totalmente distinto del de los procesos seguidos en Roma contra exgobernadores de provincia acusados más tarde por la provincia con intervención de *patroni* romanos, por irregularidades cometidas durante su gobierno. Para estos casos estaban desde antiguo perfectamente determinados los tipos delictivos, los cauces procesales y las partes y su representación en el proceso[262], cosas todas que no se daban en el caso hipotético de una acusación de la provincia contra los cristianos. Tampoco servirían de paralelo las actuaciones imperiales para intentar solucionar los endémicos conflictos de Alejandría entre judíos y alejandrinos, representados ante el emperador (Calígula, Claudio, Trajano, Adriano) por sus respectivas embajadas que se acusaban mutuamente[263]. En ellas cada una de las partes representadas

261 En este sentido BICKERMAN RFIC 96 (1967) 303.

262 Sobre el desarrollo de los procesos de *peculatu* (malversación de fondos) y de *repetundis* (extorsión): F. SERRAO, *Appunti sui patroni e sulla legitimazione all' accusa nei processi repetundarum* en *Studi in onore di Pietro De Francisci* (Milano 1956) 2, 503-511 (regulación de Augusto); SHERWIN-WHITE, *Letters* 352-353 (práctica en tiempos de Trajano).

263 Sobre estos procesos: H.I. BELL, *The Acts of the Alexandrines* JJP 4 (1950): 31-39: H. MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs* (Oxford 1954); E.M. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini legatio ad Gaium* (Leiden (1961) 24-27.

por la respectiva embajada gozaba de un estatuto jurídico definido y reconocido[264], cosa que faltaba en nuestro caso por lo que se refiere a los cristianos[265].

Habría que pensar más bien en conflictos colectivos a nivel provincial o local de carácter ocasional como algunos de los descritos por Flavio Josefo[266], que se dieron precisamente en Asia Menor entre las ciudades griegas y los judíos en tiempo de César y de Augusto. En algunos de estos casos aparece expresamente una actuación del representante de la autoridad romana que ante un conflicto entre judíos y griegos oye las alegaciones de ambas partes y toma una decisión. Tal parece haber sido la actuación de Plinius Servilius procónsul de Asia en los años 46-44 aC, que mientras administraba justicia en Trales recibió una queja de los judíos de Mileto que protestaban por un decreto de las autoridades locales que les prohibía la celebración del sábado y otros ritos y la libre administración de los bienes de la comunidad: el procónsul parece que hizo venir de Mileto a Trales al promotor del decreto y oídas ambas partes decidió que en adelante no se molestase a los judíos y lo comunicó en una epístola a las autoridades de Mileto[267]. Por la misma época en fecha no precisa Caius Rabirius procónsul de Asia impuso en Trales con oposición probablemente oficial de los tralianos (Τραλλιανῶν τε ἀντειπόντων) medidas en favor de los judíos[268]. En el año 14 aC durante la estancia en Asia Menor del colaborador de Augusto M. Vipsanius Agrippa, que recorría

---

[264] Sobre el estatuto jurídico de los judíos de Alejandría: SCHÜRER, Gesch⁴ 3, 35-37; H.L. BELL, Juden und Griechen in römischen Alexandreia AO Bh 9 (1926) 10-15; M. ENGERS, Die staatsrechtliche Stellung der alexandrinischen Juden Klio 18 (1923) 19-90; E.M. SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule (Leiden 1976) 220-233.

[265] Sobre las figuras jurídicas a que tal vez se acogieron las comunidades cristianas más de hecho que de derecho: G. KRÜGER, Die Rechtstellung der vorkonstantinischen Kirche (Stuttgart 1935 = Amsterdam 1961) 69-107; F.M. DE ROBERTIS, Il diritto associativo romano (Bari 1938) 369-384; Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano (Bari 1971) 2, 63-89; F. SCHULZ, Classical Roman Law (Oxford 1951) 98-99.

[266] Sobre base documental utilizada por Josefo y transmitida con datos prosopográficos corrompidos: J. JUSTER, Les juifs dans l'Empire romain (Paris 1914 = New York 1965) 1, 132-158; HÖLSCHER, Josephus RE 9/2, 1976; 1999-2000; E. SCHÜRER-G. VERMES-F. MILLAR The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christus 1 (Edinburgh 1973) 52 n 19.

[267] Jos, Ant 14, 10, 21 (244-246). Sobre el proconsulado de P. Servilio: D. MAGIE, Roman Rule in Asia Minor (Princeton 1950) 2, 1270-1271 n 41-42.

[268] Jos, Ant 14. 10, 20 (241-243). El documento es formalmente el acuse de recibo por parte de las autoridades de Laodicea de una epistola del procónsul que a instancias de una embajada del sumo sacerdote judío Hircano II (63-4 aC) indicaba que no se prohibiese a los judíos celebrar sus sábados y otros ritos. El documento muestra el modo de actuar de los judíos en defensa de sus derechos utilizando la mediación de Hircano II y la de los romanos para imponer a las ciudades una actitud de tolerancia ante los judíos. En el caso de Trales parece haber habido resistencia oficial a la aceptación de las orientaciones romanas.

la región con plenos poderes en compañía del rey de Judea Herodes el Grande[269] los judíos que habitaban las ciudades de Jonia, se reunieron en gran número y pidieron clamorosamente protección contra los atropellos de que eran objeto por parte de la población griega[270]. A petición de Herodes, Agripa atendió a las reclamaciones de los judíos y rodeado de su consilium oyó a los judíos representados por Nicolás de Damasco[271]. Aunque Josefo con terminología poco clara hace notar expresamente que no se trató de un juicio (οὐδὲ γὰρ ὡς ἐν δικαστηρίῳ) sino de una petición de defensa contra tratos abusivos (ἔντευξις ὧν ἐβιάζοντο), Agripa oyó también a los griegos, tomó solemnemente en público una decisión favorable a los judíos y tras ello clausuró la sesión[272]. En todos estos casos se trata de conflictos colectivos entre grupos de la población provincial, en cuya solución interviene la autoridad romana oyendo a ambas partes y dictando una solución. Todos ellos tienen también carácter excepcional y no son reductibles a una categoría precisa de intervención de la autoridad romana, muy de acuerdo con la falta de límites precisos todavía en esta época entre actuaciones judiciales y actuaciones administrativas del gobierno romano en las provincias[273].

Por ese lado no habría dificultad en concebir un conflicto entre dos colectividades de la provincia, aunque fuesen de distinto rango, cuya solución se sometiese a la acción jurisdiccional o cuasijurisdiccional del gobernador. Tampoco habría en principio dificultad en concebir que la acusación en ese conflicto procediese de la asamblea provincial que habría pedido al emperador en nombre de la provincia y por medio del gobernador que se actuase contra los cristianos. Sería también concebible que el emperador contestase que la intervención de la autoridad romana contra los cristianos no podía basarse en una petición tal vez realizada por aclamación, sino que se requería que la representación de la provincia actuase como acusador en un proceso penal. La dificultad fundamen-

---

[269] Sobre la estancia de Agripa y Herodes en Asia: MAGIE, RomRule 1, 479.

[270] Jos, Ant 16, 2, 3. Las quejas principales expuestas a gritos (καταβοώντων) por los judíos eran que no se les permitía vivir según sus propias leyes, que se les obligaba a comparecer ante los tribunales en sus días festivos, que se les desposeía de sus colectas destinadas a Jerusalén, que se les obligaba a prestaciones de las que siempre habían estado exentos. Sobre este punto: SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule 140-141.

[271] Jos, Ant 16, 2, 3. Josefo pone en boca de Nicolás de Damasco un amplio discurso (Ant 16, 2, 4). Sobre Nicolás de Damasco y su discurso: R. LAQUEUR, Nikolaos 20 RE 17/1, 368-370. El mismo Josefo en otra versión más resumida de los mismos hechos habla de un proceso (δίκης περὶ τούτων συστάσης): Jos Ant 12, 3, 2 (126).

[272] Jos, Ant 16, 2, 5.

[273] Sobre este punto: D. NÖRR, Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit² (München 1969) 35-41.

tal estriba en la forma de concebir al acusado de ese eventual proceso de manera satisfactoria. En primer lugar en esa época los cristianos no constituían a diferencia de los judíos, una corporación oficialmente reconocida y no es fácil concebir que pudiese actuar como acusado en un proceso penal[274]. En segundo lugar sería absurdo pensar en procesos separados contra individuos cristianos o grupos reducidos de cristianos, en los que hubiese de actuar como acusador la representación de la provincia. En tercer lugar tampoco resulta fácil de concebir que el sistema presentado por Adriano como aceptable fuese que la provincia presentase fundamentos y probase sus acusaciones ante el gobernador y que éste actuase en consecuencia aun sin oír a la colectividad acusada.

¿Son estas dificultades concretas las que, previstas por Adriano, le llevaron a considerar poco aconsejable esa solución de la acusación colectiva y a recomendar en su lugar la acusación individual? De esta forma tendría pleno sentido el inciso πολλῷ γαρ μᾶλλον πoροῆκεν (= mucho más conveniente sería...) con que se introduce la segunda frase de la parte dispositiva del rescripto, en la que se habla de procesos iniciados por una delación privada (εἰ τις κατηγορεῖν βούλοτο). Con ello se pondría de relieve la contraposición entre dos soluciones posibles: la primera (acusación cuasi-corporativa de los provinciales) poco conveniente aunque en sí admisible si se cumpliese el requisito de realizarla en la debida forma procesal, y otra (acusación por particulares) considerada como plenamente admisible. Es importante detenerse en estas palabras que al introducir la siguiente frase de la parte dispositiva que establecen una contraposición con lo anterior.

Προσήκειν tiene el sentido de «convenir», «ser razonable», «ser justo»[275], corresponde con probabilidad al latín convenire, muy usado en ese mismo sentido en la terminología jurídica romana en este tipo de construcción gramatical con infinitivo[276], aunque es también posible su correspondencia con otros términos o locuciones latinas, de sentido equivalente, como por ejemplo optimum esse o aequum esse, empleados en circunstancias análogas por el mismo Adriano[277]. Desde el punto de vista gramatical la forma temporal de imperfecto (προσῆκεν) en relación con el optativo de la correspondiente oración condicional (βούλοιτο) hace pensar en un subjuntivo (conveniret) en el original latino[278]. Cabría por

---

[274] Cf. n 265.

[275] BAILLY, Dict[6] 1665: LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9] 1512.

[276] VIR 1. 1019.

[277] Así en el rescripto de Avidius Quietus procónsul de Asia en 125-126 aparecen las locuciones: si non apparet... optimun est; si constitit... aequum est (OGIS 2, 141 n 5 ad nr 502).

[278] El matiz irreal se expresa normalmente en la oración principal mediante un tiempo secundario (imperfecto, etc.) con la partícula ἄν que se omite generalmente con προσῆκεν y

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

tanto interpretar la frase en el sentido aproximado latino de *multo enim magis conveniret*.

Lo que a continuación de esta frase se expone como conveniente es, como se verá después más detenidamente[279] el sistema procesal iniciado por una delación privada en el que el delator haya de mantener su acusación y asuma el riesgo de ser a su vez condenado en su caso por calumnia. Se plantea por tanto el problema de precisar qué es lo anterior que se contrapone a ese sistema: ¿son sencillamente las peticiones informales y las tumultuarias (ἀξιώσεις καὶ μόναι βοαί) mencionadas al final de la frase anterior? ¿Es el sistema de acusación colectiva por parte de la provincia? Creo que la interrogación ha de mantenerse abierta.

La interpretación tradicional se ha inclinado por la primera alternativa. Tiene el inconveniente de no explicar la reiteración de contenido en la primera y segunda frase de la parte dispositiva del rescripto. Dejaría sin explicación plenamente satisfactoria la contraposición arriba mencionada planteada de forma mucho más radical que como para referirse sólo a las formas de petición informales y tumultuarias, mencionadas sólo incidentalmente en la frase anterior. Ambas dificultades podrían explicarse admitiendo una redacción estilísticamente no muy afortunada del rescripto ya en su original latino, y un acrecentamiento de esa falta de acierto estilístico en la traducción griega de Eusebio. Por otra parte, esa falta de acierto estilístico podría tal vez resultar mucho menor, o incluso no existir, para el redactor y el destinatario que junto al rescripto tenían ante sí la consulta que lo había provocado y que formaba parte de su contenido[280]. Aun con estos paliativos, las dificultades señaladas quedan en pie.

La interpretación que cabría llamar colectiva tiene en su contra un cierto carácter combinatorio, ya que se apoya simultáneamente en varios datos hipotéticos aunque en sí posibles: sentido del término *provinciales*, intervención de la asamblea provincial, etc. Encuentra su máxima dificultad en la forma concreta de concebir un proceso entre dos colectividades, una de las cuales serían los cristianos. Tiene en cambio a su favor en el terreno estilístico el eliminar la supuesta reiteración de ideas, y el explicar cumplidamente la contraposición formalmente establecida. Por lo que se refiere al contenido, Adriano expresaría su punto de vista con una matización triple: a) rechazaría una actuación de oficio contra los cristianos motivada sólo por la petición de la asamblea, realizada por aclamación o confirmada posteriormente por aclamación popular; b) aceptaría

---

otros verbos: E. HERNÁNDEZ-F. RESTREPO, *Llave del griego* (Freiburg 1912) 435; E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*^{2} (München 1959) 2, 308.

[279] § 10-12.

[280] E. VOLTERRRA, *Il problema del testo delle costituzioni imperiali* ACVen (1967) 855-856.

una intervención de oficio contra los cristianos si la representación de la provincia mantuviese en forma procesal su petición; c) aconsejaría como más conveniente que en cada caso particular se siguiese el sistema procesal normal con delación individual, responsabilización del delator con su denuncia, y eventual condena por calumnia del mismo delator. Al no conocer el contenido exacto de la consulta de Graniano resulta imposible optar de forma decidida por una u otra interpretación.

9. Exclusión de los procedimientos tumultuarios

En la explicación hipotética que se acaba de dar, los términos μόναι 3οαί podrían referirse a peticiones de la asamblea provincial por el sistema de aclamación. Se trataría en tal caso de un sistema empleado a veces dentro del cuadro de las asambleas provinciales que no podría ser calificado de tumultuario y que sin embargo quedaría rechazado como poco responsable en un asunto considerado por Adriano como grave. Alternativamente a dicha explicación y en la línea tradicional de interpretación del rescripto habría que ver en μόναι 3οαί una referencia a peticiones tumultuarias de la multitud expresadas fuera de todo marco institucional oficial.

Las peticiones tumultuarias de la población eran un fenómeno nada raro en el mundo helenístico en la época aquí estudiada. Se había dado con frecuencia por ejemplo en motines relacionados con los conflictos entre la población helenística y judía de muchas ciudades. Basta recordar algunos casos significativos, como la ya mencionada petición de los judíos de las ciudades de Jonia ante Agripa y Herodes el Grande el año 14 aC con protestas a gritos contra las vejaciones de que eran objeto por parte de la población helenística[281]. Parecida fue la petición tumultuaria de los judíos de Jerusalén y del resto de Judea en mayo y junio del 40 pC indignados ante el anuncio de que en el templo de Jerusalén se iba a erigir una estatua a Calígula: ante tal noticia organizaron una espectacular marcha pacífica sobre Ptolemaida de Fenicia, donde se encontraba P. Petronius entonces gobernador romano de Siria y le expusieron primero allí y luego en Tiberíades de Galilea su punto de vista después de impresionantes griteríos[282].

En otras ocasiones las peticiones tumultuarias tenían un sentido exactamente contrario como en el caso de la petición de la población alejandrina contra los judíos de la ciudad ante el prefecto de Egipto Flaccus

---

[281] Jos, Ant 16, 2, 3. Cf. n 270.

[282] PHIL, Legat 227-228; Jos, Bell 2, 10, 4 (196); Ant 18, 8, 7-8 (263-288). Sobre estos hechos: A. PELLETIER, Legatio ad Gaium (= Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 32 [Paris 1972]) 32; SMALLWOOD, The Jews und Roman Rule 174-180.

el año 38 pC, al comienzo de los disturbios detenidamente narrados por Filón[283]. Parecido carácter tuvieron las peticiones de la población helenística de Antioquía de Siria contra los judíos con ocasión de la Primera Guerra Judía (66-70) tras la llegada de Vespasiano a Siria: Antíoco un judío renegado acusó a los judíos ante el pueblo reunido en el teatro de intentos de incendio, y el pueblo expresó su furor y pasó a la acción en un pogrom brutal[284]. Algún tiempo después el mismo Antíoco acusó a los judíos ante el pueblo de Antioquía del incendio que destruyó parte de la ciudad: la reacción indignada del pueblo estuvo a punto de dar lugar a una nueva matanza evitada esta vez por la autoridad romana[285]. Acabada ya la guerra al acercarse a Antioquía el victorioso Tito en su viaje triunfal por Fenicia y Siria, los antioquenos le salieron al encuentro en gran número, le aclamaron en pleno campo y acompañaron sus aclamaciones con incesantes súplicas de que arrojase de la ciudad a los judíos[286]. En una nueva estancia poco después en Antioquía, Tito fue invitado a asistir al teatro donde la multitud le suplicó de nuevo que echase a los judíos[287]. Los ejemplos de este tipo podrían multiplicarse.

Respecto al cristianismo se habían producido con frecuencia y desde el primer momento reacciones tumultuarias con las consiguientes peticiones a la autoridad. Baste recordar las del pueblo de Jerusalén al gobernador Pilato contra Jesús[288], el tumulto contra Pablo y Bernabé en Iconio de Licaonia (Galacia) hacia los años 45-49 con intento popular de apedrearlos[289]; poco más tarde la lapidación tumultuaria de Pablo en Listra en la misma región[290], precedida por una aclamación esta vez benevolente pero no menos tumultuaria[291]; el motín popular contra Pablo y Silas en Filipos de Macedonia, acabado en una flagelación disciplinar por parte de las autoridades locales[292]; el de Tesalónica iniciado contra Pablo y

---

283 PHIL, Flacc 25-116; Legat 120-139. Exposición y análisis de los acontecimientos en: SCHÜRER, Gesch⁴ 1, 495-499; H. WILLRICH, Caligula, Klio 3 (1903) 400-403; H.I. BELL, Juden und Griechen im römischen Alexandreia AO Bh 9 (1926) 16-24; J.P.V.D. BALSDON, The Emperador Gaius (Oxford 1964) 130-134; E.M. SMALLWOOD, Philonis Alexandrini legatio ad Gaium (Leiden 1961) 2-11.

284 Jos, Bell 7, 3, 3 (48). Sobre estos hechos: C.H. KRAELING, The Jewish Community at Antioch JBL 51 (1932) 150-151; SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule 361-364.

285 Jos, Bell 7, 3, 4 (57-58).

286 Jos, Bell 7, 5, 2 (103).

287 Jos, Bell 7, 5, 2 (108).

288 Mt 27, 20-26; Mc 15, 6-15; Lc 23, 13-24; Jo 18, 40.

289 Act 14, 5. Sobre éste y los siguientes: A.N. SHERWIN-WHITE, Roman Society and Roman Law in the New Testament (Oxford 1963) 71-98.

290 Act 14, 19.

291 Act 14, 11.

292 Act 16, 22.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Silas y del que fue víctima Jasón que los había hospedado, puesto en libertad contra fianza[293]; el de Berea, también en Macedonia, que obligó a huir a Pablo de la ciudad[294]; el tumulto del pueblo de Efeso contra Pablo y sus compañeros a quienes se consideraba una amenaza contra el culto local de Artemis con todas sus consecuencias[295]; el encierro de Pablo en el templo de Jerusalén por parte de la multitud enardecida con intento de linchamiento y con detención de Pablo por la autoridad romana[296]; la nueva petición tumultuaria de que se le ejecutase[297]; o la misma petición a gritos de la comunidad judía contra Pablo expresada también en Cesarea y mencionada en el informe del gobernador Porcio Festo[298].

En época posterior a Adriano volverán pronto a aparecer los procedimientos tumultuarios contra los cristianos: en Esmirna en la segunda mitad del siglo II[299], en Lyon el año 177[300], en diversos lugares a fines del siglo II según parece deducirse de una frase de Tertuliano[301], en Cartago contra el obispo Cipriano en la persecución de Decio (250-251)[302].

Independientemente de los judíos y cristianos hay ejemplos cronológicamente próximos a nuestro rescripto de procedimientos tumultuarios de la población de Asia Menor. Tal es por ejemplo el comportamiento en los últimos años del siglo I o primeros del II de los habitantes de Prusa en Bitinia que con ocasión de una carestía se amotinaron contra uno de los ciudadanos más destacados Dión Crisóstomo[303]; la de los mismos ciudadanos de Prusa que reunidos en asamblea en vísperas de la visita oficial del gobernador Veranus Rufus protestaron tumultuariamente contra la apropiación indebida de fondos públicos y abusos en la administración de la justicia por parte de miembros destacados de la comunidad[304].

En varios procesos descritos por Apuleyo aparecen peticiones tumultuarias del pueblo. Aunque el género literario de la obra de que estos testimonios proceden, no exija en su autor exactitud histórica, hay cierta probabilidad de que Apuleyo describa sus escenas novelescas con

293 Act 17, 5-9.
294 Act 17, 13.
295 Act 19, 23-41.
296 Act 21, 30-31. 36. Sobre el proceso de Pablo: SHERWIN-WHITE, RomSoc 48-57.
297 Act 22, 22-23.
298 Act 25, 24.
299 MartPol 3, 2; 12, 2. 3 (AMA[4] 2; 4).
300 EUS, HE 5, 1, 7.
301 TERT, Apol 40, 2.
302 CYPR, Ep 59, 6, 1.
303 DIOCHRYS, Or 46: discurso en defensa propia. Sobre la ocasión y fecha del discurso: H.L. CROSBY, Dio Chrysostom 4 (London-Cambridge Mass 1956) 226-227.
304 DIOCRHYS, Or 48, 1-3.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

datos reales observados por él en la vida jurídica de la época de los Antonios[305]. En uno de esos procesos el pueblo pide a gritos la condena del acusado sin esperar al desarrollo legal del procedimiento[306]. En otro el pueblo exige también a gritos que el progreso se celebre en el teatro con suficiente capacidad para la multitud que lo quería presenciar[307].

En la narración marcadamente tendenciosa y poco fidedigna en sus detalles del proceso del alejandrino Hermaisco ante Trajano, se mencionan griteríos y tumultos relacionados con el proceso[308]. En tiempo de Calígula la multitud pidió a gritos al emperador durante la celebración de un espectáculo público que se castigase a los delatores[309].

Toda esta serie de ejemplos que no tiene la menor pretensión de ser completa, puede dar una idea de lo que podrían ser las peticiones tumultuarias contra los cristianos a las que posiblemente se refieren los términos μόναι βοαί en la traducción eusebiana del rescripto. El correspondiente latino de βοαί podría ser tal vez acclamationes en su sentido peyorativo[310], clamores[311], vociferationes[312] o voces[113]. El rescripto haría referencia a las peticiones tumultuarias informales siempre mal vistas por la autoridad romana. En un texto atribuido a Ulpiano se censura al procónsul que se acomode a las peticiones populares en el nombramiento de autoridades locales[314]. Calístrato a comienzos del siglo III califica de delictiva la conducta de los particulares que acceden a las turbulentas aclamaciones del pueblo en ciertas ciudades[315]. Marco Aurelio vio con

---

305 Sobre este punto: J. COLIN, Apulée en Thessalie: fiction ou verité? Lat 24 (1965) 330-345; Villes libres 95-97.

306 APUL, Met 10, 6. Sobre este proceso: COLIN Lat 24 (1965) 336-338; Villes libres 99-101.

307 APUL, Met 3, 2. Sobre este proceso y su valor histórico: COLIN Lat 24 (1965) 338-343; Villes libres 101-106.

308 POxy 1242 (= ActAlex 8), III, 53-55. Sobre este documento y su valor: H.I. BELL, The Acts of the Alexandrines JJP 4 (1950) 35-37: H. MUSURILLO, The Acts of Pagan Martyrs (Oxford 1954) 161-178.

309 DIO 5, 13, 7.

310 VIR 1, 193.

311 VIR 1, 761.

312 VIR 5. 1459. El concepto de vociferatio quedó delimitado por Ulpiano en conexión con el de convicium contra bonos mores del edicto del pretor: ULP, Ed 77 (Dig 47, 10, 15, 4. 5. 8. 11. 12).

313 Poco usado en esta acepción: VIR 5, 1497.

314 ULP, Opin 2 (Dig 49, 1, 12). Si constet nullo actu ex lege habito duumvirum creatum sed tantum vocibus popularium postulatum eisque tunc proconsulem, quod facere non debuit, consensisse... Para valorar el texto hay que tener en cuenta que los Opinionum libri VI atribuidos a Ulpiano son tal vez una obra postclásica de la primera mitad del siglo IV. En este sentido: D. LIEBS, Ulpiaini opiniorum libri VI TRG 41 (1973) 279. Divergente: B. SANTALUCIA. I libre opiniorum di Ulpiano (Milano 1971) 129-131.

315 CALL, Cogn 6 (Dig 48, 19, 28, 3) Solent quidam... turbulentis se acclamationibus popularium accomodare.

prevención las aclamaciones incluso dentro del campo del derecho privado considerándolas como una modalidad de coacción[316]. El mantenimiento del orden público fue función primordial del gobernador[317] y fue proverbial la prevención de la autoridad romana contra las facciones que pudiesen formarse en las provincias[318]. Como consecuencia entre la población debió de estar muy extendida la idea de que los procedimientos tumultuarios podían tener muy malas consecuencias ante la autoridad romana, que fácilmente los consideraría como sediciosos. El autor de los Hechos de los Apóstoles en la segunda mitad del siglo I al narrar el tumulto promovido en Efeso contra Pablo y sus compañeros, pone en boca del oficial mayor administrativo (γραμματεύς) de la ciudad que el tumulto podría dar lugar a una acusación de sedición[319]. La tradición cristiana describe el temor en sectores influyentes del pueblo judío de que la adhesión masiva y clamorosa de la población a Jesús pudiese dar lugar a una intervención de los romanos que acabase con la menguada autonomía judía[320]. Dión Crisóstomo, al dirigirse al pueblo con ocasión de los tumultos de Prusa antes aludidos, hace notar expresamente que la autoridad romana acabará enterándose de ellos y en todo caso los verá con prevención[321]. Por su parte, Apuleyo al describir el tumulto popular en uno de los procesos novelescos antes mencionados, en el que el pueblo pedía la condena del reo antes de que el juicio se hubiera desarrollado en forma legal, describe también en forma novelesca, pero que refleja un sentimiento general, el esfuerzo de los magistrados por llevar las cosas al cauce legal[322].

Esta prevención romana contra los procedimientos tumultuarios no pudo dar lugar a normas de carácter absoluto. Aunque se considerase al procedimiento tumultuario como inadmisible en principio, al producirse

---

[316] ULP, LAelSent 3 (Dig 40, 9, 17 pr) divus Marcus prohibuit ex acclamatione populi manumittere. Referencia con algunas precisiones en una constitución de Alejandro Severo (CJ 7, 11, 3). Sobre este punto: A.S. HARTKAMP, Der Zwang im römischen Privatrecht (Amsterdam 1971) 91-92.

[317] ULP, OffProc (Dig 1, 18, 13 pr) Congruit bono et gravi praesidi curare ut pacata atque quieta provincia sit quam regit.

[318] Ejemplo típico en la negativa de Trajano a la propuesta de Plinio de crear en Nicomedia un collegium fabrorum que actuase en la extensión de incendios: PLIN, Ep 10, 34, 1. Excelente comentario de la fundamentación de la negativa de Trajano en SHERWIN-WHITE, Letters 609-610. En general sobre la política imperial frente a las asociaciones F.M. ROBERTIS, Diritto associativo romano 22-241; Storia delle corporazioni 1, 195-340.

[319] Act 19, 40. Comentario en SHERWIN-WHITE, RomSoc 83-87.

[320] Mc 14, 2; Jo 11, 49. Comentario en P. WINTER, On the Trial of Jesus (Berlin 1961) 42-43.

[321] DIOCHRYS, Or 46, 14; 48, 1-3.

[322] APUL, Met 10, 6.

en la práctica una petición tumultuaria, la actitud de la autoridad romana fue política, no estrictamente jurídica. La aceptación o repulsa de lo pedido tumultuariamente fue una decisión política tomada en función del mantenimiento del orden y por consiguiente en función del equilibrio de fuerzas y de las conveniencias del momento. Con todas las salvedades que exige la tendencia ideológica de sus autores, son interesantes en este sentido los análisis más o menos explícitos que hace Filón de Alejandría de las diversas reacciones de la autoridad romana ante una petición tumultuaria en el caso del prefecto de Egipto Flaco[323] y del gobernador de Siria Petronio[324]; Flavio Josefo en el del mismo Petronio[325] y en los de las diversas autoridades romanas ante las peticiones de los antioquenos contra los judíos[326]; la tradición cristiana recogida en los Evangelios en la decisión de Pilato ante las peticiones de que se condenase a Jesús[327]. En todos estos casos la decisión romana es básicamente política. Y esta actitud explica perfectamente que aun después de Adriano la autoridad romana diese curso ocasionalmente a procedimientos tumultuarios contra los cristianos.

La exclusión de las μόναι 3οαί como base de una acción contra los cristianos, caso de referirse según la interpretación que se acaba de examinar, a los procedimientos tumultuarios, no era como se ha visto una innovación de Adriano, sino la aplicación de un principio constante en el gobierno y en la administración de la justicia por Roma. Por otra parte, ese principio carecía de una validez universal absoluta y podía quedar pospuesto a los criterios políticos del momento.

---

[323] Phil, Flacc 51 (pasividad), 54-55 (orden a los judíos de desalojar cuatro de los cinco distritos); 76 (intento de conciliación); 73-75 (flagelación pública de judíos); 95-96 (tolerancia de vejaciones públicas a mujeres judías). Sobre la actitud de Flaco: Bell AO Bh 9 (1926) 16-21; Smallwood, Legatio 2-11.

[324] Phil, Legat 243 (impresión por la petición judía); 244 (temor ante la reacción personal de Calígula); 246 (decisión de dar largas al asunto); 247 (negativa a la petición de los judíos de enviar una embajada y abstención de dar una respuesta clara a la cuestión de fondo); 248 (decisión de consultar al emperador); 249-252 (ponderación de factores político-económicos en juego). Sobre Petronio: R. Hanslik, Petronius 24 RE 19/1. 1199-1201.

[325] Jos, Bell, 2, 10, 2 (192) (concesiones parciales); (193-194) (indicación de que las peticiones son inconsideradas); 4 (195) (clara amenaza de una intervención armada del emperador); (198) (asombro y compasión ante la religiosidad y tenacidad de los judíos); 5 (199) (sucesivas exhortaciones y amenazas); (200) (ponderación de factores económicos; 201-202) (decisión de escribir al emperador para presentarle el punto de vista judío).

[326] Jos, Bell 7, 3, 3 (52) (apoyo al pogrom con tropas romanas); 7, 3, 4 (58) (contención del movimiento antijudío); 7, 5, 2 (104, 108-111) (desestimación de las peticiones contra los judíos).

[327] Mt 27, 11-26; Mc 15, 1-15; Lc 23, 1-25; Jo 18, 28-19, 16. Comentario en J. Blinzler, Der Prozess Jesu (Regensburg 1955) 170-174; Winter, Trial of Jesus 51-58.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

10. Normas procesales

Sea cual fuere el sentido exacto de la primera frase de la parte dispositiva del rescripto, es perfectamente claro en su orientación general el de la segunda; que dice así:

Πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν εἴ τις κατηγορεῖν βούλοιτο, τοῦτό σε διαγινώσκειν. Εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος·

Convendría mucho más que si alguien quisiera presentar una acusación, conocieras tú mismo del caso. Por tanto si alguien presenta una acusación y prueba que han hecho algo contra las leyes, condena de acuerdo con la gravedad del delito.

El matiz marcadamente adversativo de πολλῷ μᾶλλον habría que entenderlo en la interpretación tradicional del rescripto como una contraposición entre la acusación en la debida forma (κατηγορεῖν) y las acusaciones informales (ἀξιώσεις) o tumultuarias (μόναι βοαί) mencionadas en la frase anterior. En el término κατηγορεῖν se subsumiría por tanto de forma reiterada el único modo de actuar contra los cristianos considerado en la frase anterior como aceptable. Ese modo de actuar quedaría de nuevo explicitado en la frase que ahora estudiamos. En cambio si la frase anterior se refiriese únicamente a una actuación cuasicorporativa de los provinciales contra los cristianos, la contraposición se establecería entre esa manera de actuar, admitida sólo con la condición de que se encauzase en forma procesal y considerada implícitamente como poco conveniente, y la actuación individual (κατηγορεῖν) considerada como más conveniente, y explicitada en esta frase. Las reiteraciones antes señaladas quedarían por tanto en gran parte eliminadas.

En el término προσῆκεν (conveniret) se ha visto a veces la expresión de que el rescripto de Adriano no pretendía establecer una norma fija inflexible y absolutamente vinculativa para el gobernador, sino más bien una orientación[328]. Κατηγορεῖν significa indudablemente «acusar», «denunciar»[328a] en el sentido concreto de realizar los actos adecuados para iniciar debidamente un proceso penal. Como se ha visto la terminología latina no es uniforme en las fuentes jurídicas de la época[329]. Διαγινώσ-

[328] LANATA, Atti dei martiri 62-63.
[328a] LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9] 926-927, PREISIGKE, Wb I, 777.
[329] Sobre el acto inicial del denunciante-acusador en la cognitio extra ordinem: § 5.

κειν tiene el sentido de «decidir en juicio», «juzgar», «sentenciar»[330] y corresponde probablemente al latín *cognoscere*[331] o tal vez *audire*[332].

El sentido de esa primera parte de la frase es por tanto claro: Adriano establece que si alguien quisiera acusar en las debidas condiciones a un cristiano convendría que el gobernador aceptara la acusación y procediera a la *cognitio*.

En la segunda parte se explicita de forma concreta el modo de proceder que se ha de seguir en la *cognitio*. Κατηγορεῖν tiene el mismo sentido de «acusar» o «denunciar en la debida forma», que acaba de verse en la frase anterior. Δεικνύναι se emplea con frecuencia en griego en el sentido de «probar en juicio»[333] y corresponde al latín *probare*[334], *arguere*[335], *deprenhendere*[336], *convincere*[337], *comperire*[338], etc. Las palabras εἰ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δεικνυσίν en el rescripto de Adriano son paralelas a las del rescripto de Trajano sobre los cristianos *si deferantur et arguantur*[339], sin que ese paralelismo implique que la formulación de Adriano fuese exactamente la misma que la de Trajano y que Adriano estuviese haciendo con esas palabras alusión expresa al rescripto de su predecesor[340].

Adriano especifica el complemento de δεικνύναι con las palabras τι παρα τοὺς νόμους πράττοντας, cuya interpretación ha dado lugar a largas discusiones. Con esas palabras se tipifica el hecho delictivo que ha de ser objeto de la *cognitio*. Del alcance que se dé a esas palabras depende esencialmente la interpretación del sentido del rescripto y el problema será tratado luego[341]. Ὁρίζειν (Eus) o διορίζειν (Just) no son en

---

330 BAILLY, *Dictionnaire*⁶ 464-465; LIDDELL-SCOTT, *Lexicon*⁹ 391; PREISIGKE, *Wb* 1. 343; KIESSLING, *Wb* 4, 520.

331 VIR 1, 787-789.

332 VIR 1, 518-519. De la cancillería de Adriano procede Dig 48, 8, 4, 2 (ULP, *OffProc* 7) *si ipsi qui hanc iniuriam passi sunt proclamaverint, audire eos praeses provinciae debet*. Sobre este texto ver: Nr 18.

333 BAILLY, *Dictionnaire*⁶ 437; LIDDELL-SCOTT, *Lexicon*⁹ 373; PREISIGKE, *Wb* 1, 321; KIESSLING, *Wb* 4, 478.

334 HEUMANN-SECKEL, *Handlexikon*¹⁰ 461.

335 VIR 1, 499.

336 VIR 2, 180-182.

337 VIR 1, 1030-1031.

338 VIR 1, 844-845.

339 PLIN, *Ep* 10, 97, 1. En este sentido: FREUDENBERGER, *Verhalten*² 277 que tal vez lleva demasiado lejos ese paralelismo.

340 La cancillería de Adriano empleó el término *arguere* en este sentido: Dig 48, 8, 4, 2 (ULP, *OffProc* 7) *Idem divus Hadrianus rescripsit: «Constitutum quidem est ne spadones fierent, eos autem qui hoc crimine arguerentur, Cornealiae legis poena teneri...»*. Sin embargo la variedad de términos con que se puede expresar la misma idea hace que no se pueda deducir de esta coincidencia de contenido entre Adriano y Trajano una coincidencia también verbal.

341 § 11.

griego términos jurídicos: entre sus múltiples acepciones aparecen la de «establecer», «determinar», «fijar», etc.[342]. Corresponden con toda probabilidad a alguno de los términos latinos statuere[343], constituere[344], animadvertere[345], corrigere[346], coercere[347], pronuntiare[348], vindicare[349], punire[350], castigare[351], plectere[352], etc., muy usados en la terminología jurídica de la época clásica en el sentido de «imponer una pena» y en el de «tomar una medida primitiva en el marco de la coercitio».' Ἁμάρτημα tiene en griego el sentido genérico de «lo mal hecho»[353]. En el campo jurídico se utiliza en el sentido de «delito intencionado»[354]. En la literatura cristiana tiene desde el primer momento la acepción teológica de «pecado»[355]. Dada esa especialización del término cabría pensar que un teólogo como Eusebio habría traducido por ἁμάρτημα el término latino peccatum. Sin embargo, como esta palabra se usa con relativamente poca frecuencia en la terminología de los juristas clásicos en el sentido de hecho delictivo[356], es más probable que en el original se leyese delictum, flagitium, scelus, facinus, crimen[357] o tal vez más probablemente una pa-

---

342 LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹ 434; 1251; BAILLY, Dictionnaire⁶ 517; 1401; PREISIGKE, Wb 1, 389; 2, 196, KIESSLING, Wb 4, 601.

343 VIR 5, 674. Además por ejemplo PLIN, Ep 10, 57, 1 (Trajano) quid in persona eorum statuendum est. CALL, Cogn 5 (Dig 48, 3, 12 pr) hace referencia a dos rescriptos de Adriano en que probablemente se utilizó este término.

344 VIR 1, 948. Entre los muchos pasajes cabe destacar el siguiente procedente de la cancillería de Adriano: Coll 1, 6. 8 (ULP, OffProc 7) e re itaque constituendum est. Véase también: PLIN, Ep 10, 56, 4 de quibus ille (= procónsul) aliquod constituisset; 10, 56, 5 quid constituendum putares in hunc et in eos.

345 VIR 1, 444-445. De la cancillería de Adriano procede DIG 48, 8, 4, 2 (ULP, OffProc 7) ultimo supplicio animadvetendum. De Trajano: PLIN, Ep 10, 30, 2 animadvertendum in illos erit.

346 VIR 1, 1040.

347 VIR 1, 776-777. De la cancillería de Adriano procede Coll 13, 3, 3 (ULP, OffProc 8) sufficit eos verberibus coerceri. En el texto del mismo rescripto transmitido a través de Dig 47, 21, 2 (CALL, Congn 3) en lugar de coerceri se lee decidere. Procede de Trajano: PLIN, Ep 10, 78, 3. Si qui autem se contra disciplinam meam gesserint, statim coerceantur.

348 HEUMANN-SECKEL, Handlexikon¹⁰ 469-470. Procede de Adriano Dig 48, 8, 4, 3, (ULP, OffProc 8) de absentibus quoque pronuntiandum esse. De Trajano: PLIN, Ep 10, 60. 1 quid de illo proconsul pronuntiasset.

349 VIR 5, 1386-1387. De Adriano procede Dig 42, 1, 33 (CALL, Cong 5) rem severe vindica.

350 HEUMANN-SECKEL, Handlexikon¹⁰ 478.

351 VIR 1. 633.

352 HEUMANN-SECKEL, Handlexikon¹⁰ 433.

353 Diversos matices en STEPHANUS, Thes 2, 37-38; LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹ 77.

354 R. TAUBENSCHLAG, Das Strafrecht im Rechte der Papyri (Leipzig 1916 = Aalen 1972) 8; Law² 430.

355 LAMPE, Lexicon 81, 84.

356 VIR 4, 572. En un rescripto de Trajano (PLIN, Ep 10, 30, 2) aparece peccare en el sentido de «fallar», «tener la culpa».

357 Sobre la terminología para expresar el concepto de delito: A. ALBERTARIO, Delictum e crimen en Studi di diritto romano 3 (Milano 1936) 145.

labra en la que Eusebio pudiese ver sobre todo la idea de culpabilidad, como podría ser culpa[358], o un término en sí ambiguo como admissum, empleado con frecuencia en forma substantivada en la acepción de hecho delictivo[359]. Δύναμις con el significado básico de fuerza, tiene en griego múltiples matices entre los que caben perfectamente el de calidad, gravedad, transcendencia (de un delito)[360] y podría haber sido elegido para traducir un término latino impreciso como modus, mensura, qualitas, etc. La preposición κατά puede entenderse perfectamente en el sentido de «según», «de acuerdo con»[361]. En su conjunto por tanto la frase ὁρίζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος corresponde sin duda a una frase latina del tipo statue pro modo culpae, que con diversas formulaciones aparece con gran frecuencia en las constituciones imperiales de la época, en las que el emperador daba normas de contenido penal y al mismo tiempo dejaba un amplio margen para la calificación del hecho, valoración de las circunstancias y determinación de la pena al magistrado encargado de la correspondiente cognitio[362]. En las constituciones de Adriano aparece esa cláusula repetidas veces con formulaciones bastante fijas: pro modo culpae statuere[363], poenam moderare ad modum culpae[364], modum rei statuere[365], pro modo culpae remittere ad praesidem[366], ex condicione persona et mente facientis modum de poena statuere[367]. En otras obras

---

358 VIR 1, 1073-1075 Cf. n 236.237.

359 Admissum es muy usado en este sentido (VIR 1, 236-237). Mucho menor es el uso de commissum (VIR 1, 817).

360 LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9] 452.

361 LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9] 883.

362 Sobre la cláusula, sus formas y su alcance: E. LEVY, Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht BIDR 45 (1938) 85-91 = GesSchr 2, 452-457.

363 Dig 48, 3, 12 pr (CALL, Cogn 5) Divus Hadrianus Statilio Secundo legato rescripsit quotiens custodia militibus evaserit exquiri oportere utrum nimia neglegentia militum evaserit an casu et utrum unus ex pluribus an una plures et ita demum adficiendos supplicio milites quibus custodiae evaserint si culpa eorum nimia deprehendatur: alioquin pro modo culpae in eos statuendum.

364 Coll 1, 11, 3 (ULP, OffProc 7) Rescripto de Adriano al procónsul de la Bética Taurinus Egnatius sobre una sentencia pronunciada por éste sobre un homicidio cometido por Marius Evaristus: Poenam Mari Evaristi recte, Taurine, moderatus es ad modum culpae: refert enim et in maioribus delictis consulto aliquid admittatur an casu.

365 Dig 49, 16, 6, 7 (MEN, Milit 3). Qui se vulneravit vel alias mortem sibi conscivit, imperator Hadrianus rescripsit ut modus eius rei statutus sit, ut si impatientia doloris aut taedio vitae aut morbo aut furore aut pudore mori maluit non animadvertatur in eun sed ignominia mittatur; si nihil tale praetendat, capite puniatur.

366 Dig 47, 9, 7 (CALL, Quaest 2). Edicto de Adriano con normas contra los propietarios de fincas ribereñas que se adueñan de los restos de naufragios. Dudas sobre la atribución de estas medidas a Adriano en LEVY BIDR 45 (1938) 112 n 249 = GesSchr 2, 471 n 249.

367 Coll 13, 3, 2 (ULP, OffProc 8) // Dig 47, 21, 2 (CALL, Cogn 3). Rescripto de Adriano sobre el delito de cambio de mojones: «...poenae tamen modus ex condicione personae et mente facientis magis satatui potest...».

jurídicas romanas se sigue empleando con profusión esa misma cláusula con formulaciones diversas[368].

El sentido de la disposición de Adriano sería por una parte establecer que el magistrado debía condenar al cristiano de quien se probase que había realizado o realizaba algo antijurídico, y por otra dejar a la discreción del magistrado la fijación de la pena de acuerdo con la gravedad de la infracción. El problema básico es determinar qué alcance concreto daba Adriano a la antijuridicidad en el caso de los cristianos.

11. Tipificación del hecho delictivo

En la traducción griega del rescripto se tipifica el hecho delictivo con las palabras τι παρὰ τοὺς νόμους πράττειν (hacer algo contra las leyes). La interpretación del sentido básico de estas palabras y la consiguiente determinación de su alcance plantean una serie de dificultades que han dado lugar a soluciones muy divergentes.

En primer lugar por lo que se refiere al texto, la locución entera τι παρὰ τοὺς νόμους πράττειν significa en general «hacer algo antijurídico»[369],

---

368 Pro modo culpae castigare (Dig 48, 3, 14, 2 [Mod, Poen 4]); pro modo delicti punire (Dig 37, 15. 1 pr [Ulp, Opin 1]); pro modo delicti vindicare (Dig 37, 15, 1, 2 [Ulp, Opin 1]); pro modo delicti castigare (Dig 49, 16, 3, 6 [Mod, Poen 4]), pro delicti modo coercere (Dig 48, 15, 7 [Herm, Epist 5]); pro modo delicti punire (PS 5, 25, 13); pro modo querellae corrigere (Dig 1, 12, 1, 10 [Ulp, Off PraefUrb]); pro modo admissi sceleris statuere (PS 5, 16, 13); pro modo admissi extra ordinem actionem dare (PS 1, 15, 2, 4); pro modo admissi vindicare (PS 1, 20a; CJ 6, 3, 5 [Caracalla 212]); pro mensura delicti constituere (Dig 48, 10, 31 [Call, Cogn 3 citando un rescripto de Antonio Pío]); pro condicione sua et pro admissi mensura plecti (Dig 47, 11. 10 [Ulp, OffProc 9]); pro admissi qualitate punire (Dig 48, 10, 27, 2 [Mod, Reg 8]); pro qualitate admissi plectere (PS 1, 5, 2); pro debita delicto severitate examinare (CJ 9, 9, 7 [Alexander 223]); secundum delictum admissum poenas irrogare (Dig 37, 14, 7, 1 [Mod, Manum, citando mandata imperatorum]); prout admiserint punire (Dig 48, 11, 73 [Mac, IudPubl 1]); prout deliquerit animadvertere (Dig 48, 13, 42 [Marc, Inst 14 citando mandata]; Dig 1, 18, 13 pr [Ulp, OffProc 7]); poena plectere pro persona et condicione et factorum violentia (Dig 47, 21 3, 2 [Call, Cogn 5]); ex causa et persona statuere (Dig 47, 10, 45 [Herm, Epit 5]).

369 Platón define el comportamiento correcto de Sócrates en el que no hubo nada de delictivo como μηδὲ ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους (Plat, Apol 20 [32 B]). Sobre este texto W. v. Wedel, Die politischen Prozesse im Athen des fünften Jahrhunderts BIDR 74 (1971) 168. En la época de Augusto, Dionisio de Halicarnaso resume el contenido del juramento militar de la época republicana como «seguir a los cónsules en todas las campañas militares, no desertar y no hacer nada contra la ley» (μήτε ἄλλο πράξειν μηθὲν ἐναντίον τῷ νόμῳ) (DionHalic, Ant 10. 18, 2). Sobre el juramento militar: (J. Kromeyer)-G. Veith, Heerwesen und Kriegsführung der Griechen und Römer (München 1928) 305. En un rescripto probablemente de Adriano en el que se sale al paso de las prácticas abusivas permitidas por las autoridades de Pérgamo a los cambistas se dice: ὁ οὖν τῆς ἀμείψεως τρόπος οὐ νόμιμος ἦν ἀλλὰ

Νόμος en el ambiente retórico en que se formó Eusebio[370], era un término muy empleado para designar el orden jurídico en general, sin la limitación técnica de sentido con que todavía aparece el término lex en la terminología de los juristas de la época clásica[371]. Esa misma acepción genérica del término lex en singular o en plural se difundió en Roma en la terminología de la retórica y fue incluso empleada en el campo jurídico[372]. La locución eusebiana τι παρὰ τοὺς νόμους πράττειν corresponde con toda probabilidad a una locución latina del tipo aliquid contra (adversus) leges facere, aunque sería también explicable como traducción, por medio de una locución más amplia de lo tal vez expresado en el original latino con mayor concisión por una sola palabra (admittere, delinquere, committere u otra análoga). Aliquid contra (adversus) leges facere aparece con frecuencia entre los juristas romanos de la época clásica con el sentido genérico de «hacer algo ilegal, antijurídico», sin que el término lex o leges haya de ser interpretado en sentido técnico o como referencia a una norma legal concreta[373].

παρὰ τὸ δίκαιον καὶ παρὰ τὴν συναλλαγὴν αράττειν αὐτοῖς ἐπέτρεπον (OGIS 2, 107 nr 484, 7-8).

370 Sobre la formación de Eusebio: E. SCHWARTZ, Eusebios 24 RE 6/1, 1371-1373; H. v. CAMPENHAUSEN, Die griechischen Kirchenväter (Stuttgart 1955 = 1967) 61-62.

371 LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹ 1215-1252.

372 Sobre el origen retórico de tal acepción del término lex (leges): M. KASER, Mores maiorum und Gewohnheitsrecht ZSS 59 (1939) 94-98; B. SCHMIEDEL, Consuetudo im klassischen und nachklassischen römischen Recht (Graz-Köln 1966) 15-19.

373 Entre los muy numerosos pasajes de juristas clásicos en que aparece la locución facere contra legem (leges) muchas veces aparece la referencia expresa a una determinada lex (VIR 1, 992). Entre los restantes pasajes registrados hay 7 en los que esa referencia es implícita pero clara: Coll 4, 10, 1; UE 1, 2; Dig 1. 3, 29; 1, 3, 30; 4, 4, 37, 1; 35. 1, 37; 37, 14, 6, 3. En otros dos pasajes (Dig 30, 112, 3; 39, 1, 1, 17) se toma el término lex en sentido técnico expresamente contrapuesto a otra fuente de creación. Queda una serie de pasajes en que el término leges tiene el sentido de ordenamiento jurídico en general: Dig 6, 2, 12, 4 (PAUL, Ed 19). Si res talis sit ut eam lex aut constitutio alienari prohibeat eo casu Publicana non competit quia his casibus neminem Praetor tuetur ne contra leges faciat; Dig 28, 6, 43, 3 (PAUL, Quaest 9) satis enim punitus est in eo in quo fecit contra leges (con referencia en general a las normas de derecho sucesorio); Dig 30. 112, 4 (MARC, Inst 6). Divi Severus et Antoninus rescripserunt iusiurandum contra vim legum et auctoritatem iuris in testamento scriptum nullius esse momenti; Dig 39, 1, 8, 3 (PAUL, Ed 98) ne quid contra leges in loco publico facias (donde facere tiene el sentido concreto de opus facere, no de hacer algo en general); Dig 44, 7, 53, 5 (MOD, Reg 2). Lege obligamur cum obtemperantes legibus aliquid secundum praeceptum legis aut contra facimus (donde posiblemente se incluye el concepto de senatus consultum y constitución imperial); Dig 49, 5, 2 (SCAEV, Reg 4). Ante sententiam appellari potest si quaestionem in civili negotio habendam iudex interlocutus sit vel in crimine si contra leges hoc faciat; Dig 48, 22, 16 (MARC) Imperator Antonius ita iis rescripsit: «Neque hereditas nec legatum nec fideicommissum contra consuetudinem legemque publicam huiusmodi personis reliniqui potest»; Dig 5, 1, 40, 1 (PAP, Quest 4) Iudex si quid adversus legis praeceptum in iudicando dolo malo praetermiserit, legem offendit; Dig 49. 14, 1 pr (CALL, Fisc 1) adversus leges co-

Admittere[374], committere[375] y delinquere[376] son usados con frecuencia por los juristas clásicos, muchas veces sin complemento, en el sentido genérico de «cometer un delito», «realizar algo antijurídico». El problema fundamental de interpretación consiste en determinar el alcance de esa frase «hacer algo ilegal», y más concretamente en ver si, el mero hecho de ser cristiano caía ya dentro de esa ilegalidad, o bien si para que un cristiano pudiera ser condenado se requería que hubiese delitos distintos del hecho de ser cristiano.

Las soluciones dadas al problema así planteado son divergentes. Cabría agruparlas en tres orientaciones fundamentales. En primer lugar los autores que parten de una prohibición legal del cristianismo con carácter general desde los tiempos de Nerón, consideran lógicamente que el hecho de ser cristiano es aliquid contra leges y por tanto es en sí punible[377]. En el extremo opuesto está la interpretación propuesta por Mommsen en 1890 según la cual el rescripto de Adriano sería la máxima muestra de la actitud tolerante de la autoridad romana, interesada en evitar conflictos y hacer las mínimas concesiones políticas al fanatismo popular: para ello Adriano habría ordenado que sólo se condenase a los cristianos por eventuales delitos comunes que hubieran cometido, no por el mero hecho de ser cristianos, y todo ello dentro de las formalidades de un proceso en regla[378]. En realidad la línea marcada por Adriano sería la de la tolerancia práctica. La interpretación de Mommsen con ligeras variantes sigue siendo mantenida por numerosos autores posteriores[379]. La tercera interpretación ve en el rescripto una confirmación de la política de Trajano con ciertas puntualizaciones, como la expresa exclusión de procedimientos irregulares y la aplicación de las garantías procesales normales, particularmente las referentes a la represión de la calumnia: la simple pertenencia actual al grupo cristiano seguiría siendo considerada como punible y la restricción del tipo delictivo al caso de eventuales delitos comunes del

missum factum esse. En el mismo sentido se usaba probablemente ya en época republicana una locución del tipo nihil contra legem facere en la fórmula del juramento militar del año reproducida por DIONHAL 10, 18, 2; texto en n 369.

[374] VIR 1. 236-237.

[375] VIR 1. 819-820.

[376] VIR 2. 154-155. Sobre estos términos: E. ALBERTARIO, Delictum e crimen en Studi di diritto romano 3 (Milano 1936) 145.

[377] En este sentido: CALLEWAERT RHLR (1903) 160-171.

[378] T. MOMMSEN. Der Religionsfrevel nach römischem Recht HZ 64 (1890) 420-421.

[379] Por ejemplo: HARNACK TU 13/4 (1885) 45-46; CAPELLE RBén 39 (1928) 368; L. HOMO, Le siècle d'or de l'Empire romain (Paris 1947) 366; B. D'ORGEVAL, L'Empereur Hadrien (Paris 1950) 304-307; H. GRÉGOIRE, Persecutions² MBelg 56/5 (1964) 155-158; W.H.C. FREND, Martyrdom and Persecution (Oxford 1965) 224-225. Más matizado: KERESZTES, VigChr 18 (1964) 207-209; Lat 26 (1967) 64-65.

cristiano sería sólo producto de una interpretación cristiana que no se ajusta a la realidad[380].

Una nueva interpretación ve en las palabras con que se tipifica el hecho delictivo, una ambigüedad intencionada y considera el rescripto como una manifestación de la actitud personal positivamente tolerante de Adriano frente al cristianismo: en la imposibilidad de legitimar la situación de los cristianos, dada la hostilidad existente en el pueblo y en las clases sociales elevadas, el emperador en el rescripto rechazaría abiertamente la petición de la opinión pública de la provincia de Asia de que se procediese de oficio contra los cristianos, exigiría que los procesos contra ellos se ajustasen a las normas procesales comunes incluida la represión de la eventual calumnia del acusador; y adoptaría intencionadamente una formulación ambigua para tipificar el hecho delictivo, ya que en su intención para una condena no bastaría la mera pertenencia al grupo cristiano sino que se requeriría un delito común. Los magistrados romanos de la época de Adriano habrían entendido perfectamente esa intención y de ahí que durante el principado de Adriano no se diese ningún martirio históricamente probado; mientras que inmediatamente después de la muerte de Adriano, sin necesidad de ninguna innovación legal, la norma ambigua de Adriano habría sido interpretada en forma más estricta, y en consecuencia se produjeron condenas por el mero hecho de ser cristiano[381]. La ambigüedad de formulación, por lo menos en la traducción griega de Eusebio, es innegable. Que la pretendiese Adriano para salvar las apariencias y dejar de hecho a cubierto a los cristianos, parece poco probable. Esa ambigüedad en el caso probable de habérse dado también en el original latino, respondería más bien al amplio margen de discrecionalidad dejado al gobernador para apreciar en cada caso no sólo la gravedad del delito, sino incluso para decidir si en cada caso en función de las circunstancias convenía o no considerar como ilegal el mero hecho de ser cristiano, aun sin que existieran delitos comunes concomitantes. Esta interpretación que choca con la moderna concepción del principio de legalidad, difícilmente puede considerarse ajena a la práctica penal romana[382].

---

[380] E. MEYER, Urspung und Anfänge des Christentums 3^{1-3} (Stuttgart 1923) 562 n 3-563; GROAG RE 13/1, 462; A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 32-34; J. VOGT RAC 2, 1174; W. SCHMID Maia 7 (1955) 7-13; MOREAU, Persécutions 48-49; WLOSOK Gymn 66 (1959) 23 n 29; T.D. BARNES, Legistation against the Chistians JRS 58 (1968) 37; FREUDENBERGER Verhalten² 233-234; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (Göttingen 1970) 34.

[381] SORDI RSCI 14 (1960) 362-369; Cristianesimo 152-160; SPEIGL, RömStaat 99-107.

[382] F. SCHULZ, Prinzipien des römischen Rechts (Berlin 1954) 118-120; 165-168; G.E.M. DE STE CROIX, Why were the early Christians persecuted? PaP 26 (1963) 12 = Studies in An-

La mejor interpretación de la frase de Adriano la da la práctica romana y tiene un interesante paralelo en la indeterminación jurídica y en la discrecionalidad práctica con que durante el Principado se actuó frente a la astrología, magia, adivinación y prácticas semejantes[383]. Hay un interesante texto de Ulpiano que refleja esa situación:

Coll 15, 2, 1-3 (ULP, OffProc 7)

1. Praeterea interdictum est mathematicorum callida impostura et obstinata persuasione. Nec hodie primum interdici eis placuit, sed vetus haec prohibitio est. Denique extat senatus consultum Pomponio et Rufo conss. factum, quo cavetur, ut mathematicis Chaldaeis ariolis et ceteris, qui simile inceptum fecerunt, aqua et igni interdicatur omniaque bona eorum publicentur, et si externarum gentium quis id fecerit, ut in eum animadvertatur. 2. Sed fuit quaesitum, utrum scientia huiusmodi hominum puniatur an exercitio et professio. Et quidem apud veteres dicebatur professionem eorum, non notitiam esse prohibitam: postea variatum. Nec dissimulandum est nonnunquam inrepsisse in usum, ut etiam profiterentur et publice se praeberent. Quod quidem magis per contumaciam et temeritatem eorum factun est, qui visi erant

1. Además se prohibió la astuta impostura y la obstinada persuasión de los astrólogos. Y esa prohibición no es algo reciente sino que viene de antiguo. Finalmente hay un senadoconsulto aprobado en el consulado de Pomponio y Rufo en el que se establece la interdictio aqua et igni y la confiscación de todos sus bienes para los astrólogos, adivinos, agoreros y demás que hayan practicado algo semejante; y si quien lo hizo pertenece a un pueblo extraño, que se le ejecute. 2. Pero se discutió si lo que se castigaba eran los conocimientos profesionales de semejantes personas o su práctica y profesión pública. Y en tiempo de los antiguos se decía que lo prohibido era la profesión pública, no los conocimientos; pero luego se cambió. Y no hay que ocultar que a veces se introdujo subrepticiamente el uso de que ejerciesen su

cient Society ed M.I. FINLEY (London 1974) 220; C. GIOFFREDI, I principi del diritto penale romano (Torino 1970) 20-28.

383 Sobre la difusión de la astrología, adivinación, magia, etc., en el mundo helenístico y romano: F. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme romain[4] (Paris 1929) 153-175; P. WENDLAND, Die hellenistich-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum[2-3] (Tübingen 1912) 132-134; 156-159; A.J. FESTUGIÈRE, L'ideal religieux des grecs et l'Evangile (Paris 1932) 105-106; 287-324; F.H. CRAMER, Astrology in Roman Law and Politics (Philadelphia 1954) 3-224; R. MACMULLEN, Enemies of the Foman Order (Cambridge Mass-London 1966) 128-162.

vel consulere vel exercere, quam quod fuerat permissum. 3. Saepissime denique interdictum est fere ab omnibus principibus, ne quis omnino huiusmodi ineptiis se inmisceret, et varie puniti sunt ii qui id exercuerint, pro mensura scilicet consultationis. Nam qui de principis salute, capite puniti sunt vel qua alia poena graviore adfecti: enimvero si qui de sua suorumque, levius. Inter hos habentur vaticinatores, quamquam ii quoque plectendi sunt, quoniam nonnunquam contra publicam quietem imperiumque populi Romani improbandas artes exercent.

profesión y actuasen públicamente. Esto ocurrió más bien que por estar permitido, por la contumacia y temeridad de los que consultaban y de quienes ejercían la profesión. 3. Finalmente se ha prohibido con gran frecuencia y por casi todos los emperadores el mezclarse de cualquier forma en semejantes inepcias y se ha castigado con diversas penas a quienes lo practicaban, según la gravedad de la consulta. Porque a quienes lo hacían sobre el destino del emperador se les condenaba a muerte o a otra pena grave; pero a quienes lo hacían sobre su propio destino o el de los suyos, a pena más leve. En este grupo entran los vaticinadores, aunque también se les ha de castigar porque a veces ejercen sus perversas artes en perjuicio del orden público y de la supremacía del pueblo romano.

El senadoconsulto aludido por Ulpiano no era la primera medida tomada contra los astrólogos[384] y estuvo íntimamente relacionado con el proceso por maiestas seguido ante el senado el año 16 pC en tiempo de Tiberio contra M. Scribonius Libo al que entre otras cosas se acusaba de haber consultado a astrólogos y adivinos y haber realizado prácticas mágicas en relación con la persona del emperador y otras destacadas personalidades: durante el proceso se suicidó el acusado, lo que no impidió su condena, que fuese declarado enemigo público y que sus bienes fueran repartidos entre sus delatores[385]. Consecuencia del proceso fueron uno o dos senadoconsultos del mismo año en los que se tomaron graves medidas contra los astrólogos (Chaldaei, mathematici), magos (magi, γόητες) adivinos (arioli) y personas semejantes: los ciudadanos romanos fueron

[384] Sobre las medidas represivas en época republicana y antes de Tiberio: CRAMER, Astrology 234-237; 248-253.

[385] El proceso está detenidamente narrado en TAC, Ann 2, 27-32. Comentario en E. KORNEMANN, Tiberius (Stuttgart 1960) 131-132; CRAMER, Astrology 237-240; 254-255; D.C.A. SHOTTER, The trial of M. Scribonius Libo Drusus Hist 21 (1972) 88-98.

expulsados y sus bienes confiscados, los peregrini fueron condenados a muerte, y de hecho dos de los afectados por la medida L. Pituanius y P. Marcius, que probablemente intervinieron como astrólogos o adivinos en la conspiración de Libón, fueron ejecutados en Roma[386]. Fueron exceptuados de la medida de expulsión y obtuvieron la venia del emperador los que lo solicitaron prometiendo que en adelante no practicarían más su arte[387]. Es interesante que Ulpiano al hacer referencia en el texto transcrito a este senadoconsulto del año 16 y a otras medidas posteriores, se plantea un problema con una cierta analogía con el que en su día se planteó Plinio respecto a los cristianos[388]. Ulpiano hace referencia a que se discutió si en los astrólogos, adivinos y magos se castigaba el conocimiento (scientia, notitia) de sus artes o la pública profesión de las mismas (exercitio et professio), y afirma que si bien primeramente se prohibía sólo la pública profesión, más tarde se castigó también el simple conocimiento, que ha de entenderse evidente como adhesión interna. Es también interesante la observación de Ulpiano de que a pesar de las prohibiciones se siguió practicando la astrología, la adivinación y artes semejantes, incluso en su forma de profesión pública y sin clandestinidad ninguna (profiteri, se publice praeberi), lo que según el jurista ha de atribuirse no a que se permitiese oficialmente el ejercicio de tales artes, sino a la contumacia y temeridad (contumacia et temeritas) de quienes ejercían esas profesiones y de quienes les consultaban. La observación es interesante en cuanto refleja las fluctuaciones de la aplicación de unas medidas punitivas con mayor o menor rigor y aun con amplia tolerancia según las conveniencias políticas. También en nuestro caso la mejor interpretación de la frase de Adriano la da la actitud práctica seguida por la autoridad romana frente a los cristianos con posterioridad al rescripto de Adriano y antes del endurecimiento que al parecer se dio en tiempo de Marco Aurelio[389].

---

386 ULP, OffProc 7 (Coll 15, 2, 1); DIO 57. 15, 8; TAC, Ann 2, 32.

387 SUET, Tib 36, 3 deprecantibus ac se artem desituros promittentibus veniam dicit; DIO 57, 15, 8 τοῖς γὰρ πειθαρχήσασιν αὐτῶν ἄδεια ἐδόθη. El dato es interesante como precedente de la política seguida frente a los cristianos.

388 PLIN, Ep 10, 96, 1-3.

389 SPEIGL, RömStaat 110 habla de una reacción contra la política tolerante de Adriano tras la muerte de éste. Sobre el recrudecimiento de la situación en tiempo de Marco Aurelio y las nuevas disposiciones contrarias a los cristianos mencionadas por Melitón de Sardes (EUS, HE 4, 26, 5): A. V. HARNACK, Das Edict des Antoninus Pius TU 13/4 (1895) 51-55; J. ZEILLER, A propos d'un passage enigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens REAug 2 (1956) 258-263; M. SORDI, I nuovi decreti di Marco Aurelio contra i cristiani StRom 9 (1961) 368; Cristianesimo 176-178; H. GRÉGOIRE, Les persécutiones dans l'empire romain² MBelg 56/5 (1964) 156-166; 171; FREUDENBERGER, Verhalten² 7-8, 224-225; L. BERWIG, Mark Aurel und Die Christen (DissMünchen 1970) 53; SPEIGL, RömStaatt 213-220.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

La valoración exacta de esa actitud exige un análisis detallado y ponderado de cada uno de los diversos incidentes ocurridos y de cada uno de los enunciados y alusiones literarias referentes a este tema. Todo ello excede con mucho los límites de este trabajo.

12. Represión de las acusaciones infundadas contra los cristianos

La última frase del rescripto aunque en sus detalles ofrece algunas dificultades de interpretación, extiende indudablemente a las acusaciones contra los cristianos las normas generales de represión de la calumnia: ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτείνοι, διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος καὶ φρόντιζε ὅπως ἂν ἐκδικήσειας. La versión de Rufino se separa notablemente del texto griego: Illud mehercule magnopere curabis ut si quis calumniae gratia quemquam horum postulaverit reum, in hunc pro sui nequitia suppliciis severioribus vindices. En Rufino y consecuentemente en los autores modernos que consideran que Rufino reprodujo el original latino del rescripto, las dos frases que aparecen en el texto griego se condensan en una[390]. La idea de encargo expresada por φροντίζειν-curare se pasa al principio de la frase, en lugar de afectar sólo a la segunda, y desaparece la dualidad del texto griego: norma de condenar en caso de calumnia y encargo de que en efecto se haga así. De nuevo en este caso el texto de Rufino resulta más sencillo y claro, y estilísticamente más redondeado que el griego, y de nuevo también proporciona un claro indicio de que es una retroversión, ya que difícilmente podría explicarse que Eusebio ante un original latino como el de Rufino hubiese desdoblado las frases y hubiese dejado φρόντιζε sólo en la segunda. En cambio ante un texto estilísticamente poco logrado como la traducción griega de Eusebio, se explican perfectamente las manipulaciones de Rufino, una vez tenida en cuenta su gran libertad de formulación y su agilidad estilística, a veces con mengua de la fidelidad textual a lo largo de toda su traducción[391].

---

[390] Por ejemplo K. LAKE, Eusebius 1 (London-Cambridge Mass 1926 = 1965) 325: But by Hercules if anyone brings the matter forward for the purpose of blackmail, investigate strenuosly and be careful to inflict penalties adequate to the crime; L.W. BARNARD, Justin Martyr (Cambridge 1966) 173: And this, by Hercules, you shall give special heed to, that if any man, through mere calumny, bring an accusation against any of these persons, you shall award to him more severe punishments in proportion to his wickedness; J. ZAMEZA, La Roma pagana y el cristianismo (Roma-Madrid 1941) 176 nr 221: Pero has de procurar sobre todo, por Hércules, que si alguien sólo en el afán de calumniar presentase como reo a cualquiera de éstos, conforme a su maldad has de descargar sobre él los más severos castigos.

[391] Sobre la libertad de traducción de Rufino: n 11.

En el texto griego se introduce la frase con la exclamación ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα que con toda probabilidad corresponde al latín mehercule o hercle y que aunque llama la atención extrañamente al lector moderno, no resulta extraña en una carta de esa época aunque sea de carácter oficial[392]. Προτείνειν συκοφαντίας χάριν corresponde a una locución latina del tipo intendere calumniae causa. Entre las diversas acepciones de προτείνειν existe la de «pretender», «reclamar»[393], que podría corresponder al latín intendere u otro término análogo (petere, postulare, etc.) usados como ya se ha visto en el sentido de «promover un proceso criminal»[394]. Συκοφαντίας χάριν corresponde al latín calumniae causa empleado con gran frecuencia como término técnico por los juristas romanos[395]. Entre los múltiples sentidos de διαλαμβάνειν aparece el de «juzgar» y «pronunciar sentencia en un juicio»[396]. Δεινότης es un término abstracto que pone de relieve el aspecto espantoso o temible de algo y podría traducirse por «gravedad»[397]. En el original latino cabría pensar tal vez en atrocitas o en nequita, utilizada por Rufino, o en otro término en que como en ellos aparezcan los matices antes señalados[398].

---

392 Abundante uso de hercle, hercule, mehercule en las cartas de Plinio (21 pasajes) en X. JACQUES-J. VAN OOTEGHEM, Index de Plinie le Jeune (Bruxelles 1965) 368-369. Concretamente en la correspondencia oficial con Trajano: PLIN, Ep 10, 56, 3 ideo tu domine (= Trajano) consulendus fuisti quid observare me velles tam hercule quam de his qui in perpetuum relegati nec restituti in provincia deprehenduntur; 10, 38, 2 (Trajano) sed medius fidius ad eandem deligentiam tuam pertinet inquirere...

393 LIDDELL-SCOTT, Lexicon² 1534; PREISIGKE-KIESSLING, Wb 2, 422. En este sentido FREUDENBERGER, Verhalten² 230-231 que se inclina hacia un hipotético proponere libellum en el original latino.

394 Entre los múltiples textos aducidos en VIR 3, 816-817 cabe destacar dos rescriptos de Adriano: Dig 48, 15, 6 pr (CALL, Cogn 6) crimine plagii, quod illi intenditur, teneatur necne; 22, 5, 3, 3 (CALL, Congn 4) nisi implesset quod intenderat relegaretur. En un texto que aunque posterior en un siglo a nuestro rescripto puede reflejar perfectamente una terminología usual ya en el siglo II, aparece la locución entera intendere calumniae causa: Dig 10, 2, 44, 4 (PAUL, Sab 6) qui familiae erciscundae et communi dividundo et finium regundorum agunt et actores sunt et rei et ideo iurare debent non calumniae causa litem intendere.

395 VIR 1, 684, 20-31.

396 LIDDELL-SCOTT, Lexicon² 400; PRIESIGKE, Wb 1, 353; KIESSLING, Wb 4, 450-451; TAUBENSCHLAG, Strafrecht 51; Law² 543 n 38, 250 n 5, FREUDENBERGER, Verhalten² 230 con numerosos textos.

397 LIDDELL-SCOTT, Lexicon² 374-375.

398 FREUDENBERGER, Verhalten² 230 parece inclinarse más bien por severitas. El término es muy usado por los juristas romanos (VIR 5, 421) y recoge también perfectamente los indicados matices de δεινότης. Sin embargo en nuestro original latino no tendría sentido pro severitate Más bien en tal caso habría que pensar en que Eusebio con ὑπὲρ τῆς δεινότητος había traducido el adverbio severe o más bien sus formas comparativa y superlativa en una locución del tipo severe (severius o severissime) animadvertare (constituere, punire, etc.). Paralelos en VIR 5, 421. Quedaría sin suficiente explicación el empleo por Eusebio de ὑπέρ en este sentido. Atrocitas y el correspondiente adjetivo atrox son muy usados en los textos ju-

La preposición ὑπέρ con genitivo podría traducirse de diversas formas: «sobre», «por causa de», «de acuerdo con» (en el sentido de la preposición latina pro)[399], En el primer caso el sentido de δαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος sería aproximadamente: «decide o juzga acerca de esta atrocidad»[400]. En el segundo, ὑπὲρ τῆς δεινότητος indicaría la causa de la condena, conforme al empleo en este sentido de ὑπέρ con genitivo con verbos que implican la idea de sanción, premio o castigo[401]. Estas dos primeras interpretaciones tendrían la ventaja de evitar la reiteración de ideas (διαλαμβάνειν-ἐκδικεῖν) que de otro modo aparecería inevitablemente en las dos últimas frases del rescripto. En la tercera interpretación (ὑπέρ = pro)[402] la locución equivaldría aproximadamente a pro atrocitate o pro nequitia, y tendría un sentido paralelo al de κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος de la frase anterior, dejando en este caso a la libre discre-

---

rídicos clásicos y preclásicos (HEUMANN-SECKEL, Handlexikon^{10} 42; VIR 1, 512). Entre otros textos cabe destacar los siguientes: PLIN, Ep 2, 11, 13 erat ergo perquam onerosum accusare damnatum quem ut premebat atrocitas criminis, ita quasi peractae damnationis miseratio tuebatur; 9, 13, 2 inter multa. scelera multorum nullum atrocius videbatur: GAI 3, 222 cum quid atrocius commissum fuerit, 4, 155 propter atrocitatem delicti: Dig 43, 16, 1, 43 (ULP, Ed 69) interdictum hoc quia atrocitatem facinoris in se habet (referido a una vi deiectio); 43, 24, 11, 7 = 50, 17, 157 pr (ULP, Ed 71) ad quaedam quae non habent atrocitatem facinoris vel sceleris ignoscitur servis; 47, 8, 4, 7 (ULP, Ed 57) Idcirco; illud quidem edictum propter atrocitatem facti quadrupli poenam comminatur; 47. 10, 7, 2 (ULP, Ed 57) ceterum levem cohercitionem utique patrono adversus libertum dabimus nec patietur eum praetor querentem quasi iniuriam passus sit nisi atrocitas eum moverit; 47. 10, 7, 4 (ULP, Ed 57) non temere iniuriarum actio danda est nisi atrocitas suaserit. Certe his qui sunt in potestate prorsus nec competit, etiamsi atrox fuerit; 47. 10, 8 pr (ULP, Ed 57) ait Pomponius etiam sine pulsatione posse dici atrocem iniuriam persona atrocitatem faciente; 47, 10, 7, 7-8 (ULP, Ed 57) Atrocem iniuriam quasi contumeliosiorem et maiorem accipimus. Atrocem autem iniuriam aut persona aut tempore aut re ipsa fieri Labeo ait. Persona atrocior iniuria fit ut cum magistratui, cum parenti, patrono fiat. Tempore si ludis et in conspectu: nam praetoris in conspectu an in solitudine iniuria facta sit multum interesse ait, quia atrocior est quae in conspectu fiat. Re atrocem iniuriam haberi Labeo ait ut puta si vulnus illatum vel os alicui percussum; 47, 10, 8 (PAUL, Ed 55) Vulneris magnitudo atrocitatem facit; Coll 3, 3, 4 = Dig 1, 6, 2 (ULP, OffProc 8) Divus etiam Hadrianus Umbram (Umbriciam Dig) quandam matronam in quinquennium relegavit quod ex levissimis causis ancillas atrocissime tractaret (tractasset Dig). El comparativo atrocior aparece referido a diversos substantivos: fures, effractores nocturni, delicta, factum, iniuria, maleficia, saevitia, (VIR 1, 512). Para el uso clásico de nequitia: VIR 4, 117. Entre los textos señalados aparece uno de Ulpiano que relaciona expresamente nequitia y calumnia: Dig 43, 30, 34 (ULP, Ed 71) humilis calumniator notae nequitiae.

399 LIDDELL-SCOTT, Lexicon^{9} 1857-1858.

400 Así por ejemplo: D. RUIZ BUENO, Actas de los Mártires^{2} (Madrid 1968) 99: juzga tú de tal audacia; A. VELASCO DELGADO, Eusebio de Cesarea 1 (Madrid 1973) 211: decide acerca de esta atrocidad.

401 BAILLY, Dict^{6} 1998 δίκην δοῦναι ὑπὲρ τινος = «ser castigado por algo». En este sentido por ejemplo: KERESZTES, Lat 26 (1967) 55: «arrest him because of this falsehood».

402 En este sentido FREUDENBERGER, Verhalten^{2} 230.

ción del magistrado la calificación de la acusación como calumniosa, la valoración de la gravedad y la fijación de la pena, como era usual en la represión de la calumnia en que se incurría en una cognitio extra ordinem[403].

En derecho romano el acusador no incurría automáticamente en calumnia por el mero hecho de la absolución del acusado, como ocurrió en determinados procesos en derecho ático[404] y posiblemente en el alejandrino de la época prerromana[405]. Tampoco se requería necesariamente la absolución del acusado, aunque éste fuese con mucho el caso más generalizado[406]. El factor determinante era que quedase de manifieso a lo largo del proceso la intención (consilium) calumniosa del acusador[407], sin necesidad por otra parte de que el acusado hubiese de realizar una contra-acusación[408]. La pronuntiatio calumniae consistía precisamente en la declaración por parte del juez de la existencia de esa intención calumniosa, y los textos jurídicos romanos de la primera mitad del siglo III, desarrollando indudablemente principios vigentes ya en la época aquí estudiada, despliegan una minuciosa casuística para determinar en qué casos puede considerarse implícita en la sentencia una pronuntiatio calumniae con todas sus consecuencias[409], y van creando al mismo tiempo una lista de

403 E. LEVY, Von den römischen Anklägervergehen ZSS 53 (1923) 164-173 = GesSchr 2, 387-393. Tal principio quedó formulado en PS 1, 5, 2 = Dig 48, 16, 3 = Cons 6, 21. Et in privatis et in publicis iudiciis (extraordinaris criminibus Dig) omnes calumniosi extra ordinem pro qualitate admssi plectuntur. Aunque el texto en su forma definitiva es tardío, su contenido substancial es clásico con excepción de la variante que aparece en Dig: LEVY ZSS 53 (1933) 171 = GesSchr 2, 391-392; Pauli Sententiae 107-108.

404 H.J. LIPSIUS, Das attische Recht und Rechtsverfahren (1905-1915 = Hildesheim 1966) 449-450.

405 TAUBENSCHLAG, Law² 552.

406 LEVY ZSS 53 (1933) 211 = GesSchr 2, 417.

407 Dig 48, 16, 1, 3 (MARC, ScTurp). Texto en n 157. Sobre este texto: HITZIG RE 3/1, 1418; LEVY ZSS 53 (1933) 162-165 = GesSchr 2, 385-388.

408 HITZIG RE 3/l, 1418.

409 CJ 9, 46, 3 (SevAlex) Qui non probasse crimen quod intendit pronuntiatur, si calumniae non damnetur, detrimentum existimationis non patitur. Non enim si reus absolutus est ex eo solo etam accusator, qui potest iustam habuisse veniendi ad crimen rationem, calumniator credendus est; Dig 48, 16, 1, 3-5 (MARC., ScTurp.). Sed non utique qui non probat quod intendit protinus calumniari videtur: nam eius rei inquisitio arbitrio cognoscentis committitur qui reo absoluto de accusatoris incipit consilio quaerere qua mente ductus ad accusationem processit, et si quidem iustum eius erroren reppererit absolvit eum; si vero in evidenti calumnia eum deprehenderit, legitimam poenam ei inrogat. Quorum alterutrum ipsis verbis pronuntiationis manifestatur. Nam si quidem ita pronuntiaverit «non probasti» pepercit ei, sin autem pronuntiavit «calumniatus es» condemnavit eum... Quaeri possit si ita fuerit interlocutus «Lucius Titius temere accusasse videtur» an calumniatorem pronuntiasse videatur. Et Papinianus temeritatem facilitatis venian continere et inconsultum calorem calumniae vitio carere et ob id hunc nullam poenam subire oportere. El texto se refiere a las acusaciones calumniosas en

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

personas en las que para la apreciación de la intención calumniosa del acusador el órgano jurisdiccional habrá de tener en cuenta circunstancias más graves, siempre con un margen de discrecionalidad[410].

Por otra parte la extensión de la pronuntiatio calumniae a los casos de desistimiento dio lugar al desarrollo de una amplia casuística para precisar el supuesto de desistimiento punible, de nuevo con un amplio margen de discrecionalidad[411]. Para salir al paso de los abusos un senadoconsulto de tiempo de Claudio cuya oratio in senatu se ha conservado, tomó medidas para reprimir lo que el mismo emperador califica como tiranía de los delatores (regnum accusatorum) en el ámbito de los iudicia publica: se faculta concretamente al pretor, como presidente de la quaestio, para imponer un término al acusador para que comparezca, y para que si no comparece ni se excusa, se pueda presumir que actúa calumniosamente con la consiguiente pronuntiatio calumniae sin necesidad de continuar el proceso[412].

---

iudicia publica, pero es plenamente aplicable, excepto lo referente a la legitima poena, a los crimina extraordinaria y en general a la cognitio extra ordinem, donde era característico el margen de discrecionalidad del magistrado (LEVY ZSS 53 (1973) 171-172 = GesSchr 2, 392).

[410] CJ 9, 1, 2, 1 (Caracalla 205). Nec enim facile tutores vel curatores qui officio et periculo suo res pupillorum vel adulescentium administrant, sententia notantur nisi evidens eorum calumnia iudicanti apparebit; 9, 9, 6, 1 (SevAlex 223). Et qui (= marido que acusa a su mujer de adulterio iure extranei por haber pasado los 60 días útiles para hacerlo iure mariti) confidit accusationi, calumniae notam timere nom debet: nam ad probationem sceleris divi parentes quaestio de mancipiis eodem modo haberi permiserunt quo si iure mariti ageretur: 9, 46, 2 pr (SevAlex 224) Mater inter eas personas est quae sine calumniae timore necem filii sui vindicare possunt.

[411] Detallada casuística en los pasajes de Papiniano, Paulo, Ulpiano, Marciano, Macer y Patricio Justo contenidos en Dig 48. 16 Ad senatusconsultum Turpillianum et de abolitionibus criminum. Sobre el tema: LEVY ZSS 63 (1933) 211-230 = GesSchr 2, 517-430; WALDSTEIN, Begnadigungsrecht 109-125. Aunque los mencionados pasajes proceden del siglo III, el margen de discrecionalidad en la cognitio para una pronuntiatio calumniae aparece con toda claridad en dos actuaciones jurisdiccionales de Trajano referidas por Plinio: En un proceso tenido probablemente el año 107 (SHERWIN-WHITE, Letters 391) sobre falsificación de documento promovido por los herederos de Iulius Tiro: PLIN, Ep 6, 31, 12. Tunc ex consilii sententia iussit (= Traianus) denuntari heredibus omnibus aut agerent aut singuli approbarent causas non agendi; aloqui se vel de calumnia pronuntiaturum. En el proceso contra el procónsul Lustricius Bruttianus por acusación de su ayudante Atticinus, tenido probablemente entre los años 106 y 107 (SHERWIN-WHITE, Letters 382), a la vista de los hechos que se iban probando condenó directamente al acusador: PLIN, Ep 6, 22, 5 fecit pulcherrime Caesar: non enim de Bruttiano sed statim de Atticino perrogavit, damnatus et in insulam relegatus, Bruttiano iustissimum integritatis testimonium redditum.

[412] BGU 611, III, 4-9 (FIRA[2] 1, 285 nr 44 = MITTEIS Chrest 2/2, 415 nr 370; SMALLWOOD, DocGai 96 nr 367). Accusatoribus quidem nos ita adimamus hanc regni impotentian ut potestatem faciamus praetori praeteritis inquisitionis diebus citandi accusatorem, et si neque aderit neque excusabitur. pronuntiet calumniae causa negotium fraude fecisse videri. Sobre el tema: F. v. WOESS, Die oratio des Claudius ZSS 51 (1931) 354-360; LEVY ZSS 53 (1933) 213 = GesSchr 2, 419-419.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

El año 61, en tiempo de Nerón, el senatus consultum Turpillianum puntualizó las anteriores normas. El texto del senadoconsulto se ha perdido, pero los frecuentes comentarios de que fue objeto por parte de los juristas clásicos, permiten deducir que el desistimiento (desistere ab accusatione, desistere ab exsecutione criminis, simplemente desistere, non peragere reos, relinquere accusationem, iudicii publici quaestionem deserere, etc., en la terminología clásica) conduce a una pronuntiatio calumnia[413]. Los textos de los juristas clásicos precisan el concepto del desistimiento delictivo, y ponen de relieve que no lo sería el autorizado por una abolitio privata[414]. Esta se tramitaba por un procedimiento análogo al de la denuncia (delatio nominis), pero de sentido contrario: el acusador solicitaba ante el mismo juez que conocía la causa, la autorización para desistir; y el juez había de conocer pro tribunali de la suficiencia de las razones aducidas por el acusador solicitante y en consecuencia autorizar o no aceptar el desistimiento[415]. Aunque toda la reglamentación del desistimiento nació como la de la calumnia en el ámbito de los iudicia publica, se extendió pronto al campo de la cognitio y las normas indicadas aparecen ya aplicadas en su sustancia en la cognitio imperial por Trajano[416].

En términos generales el sentido de todas estas medidas de represión de la calumnia y del desistimiento es responsabilizar al acusador o al delator con sus actos para evitar que personas desaprensivas o malintencionadas pudiesen servirse con ligereza e impunidad de la acusación o delación para perjudicar a otros y para beneficiarse a sí mismos. Ese es

---

413 LEVY ZSS 53 (1933) 213-215 = GesSchr 2, 419-420; W. WALDSTEIN, Untersuchungen zun römischen Begnadigungsrecht (Innsbruck 1964) 11.

414 Dig 48. 16. 1, 7 (MARC, ScTurp) si quis ab accusatione citra abolitionem destiterit; 48, 16, 15 pr (MAC, Publ 2) qui subiecissent accusatores aut subiecti postulassent nec peregissent reos aut aliter quam abolitione facta destitissent; 50, 2, 6, 3 (PAP, Quaest 2) qui iudicii publici quaestionem citra veniam abolitionis deseruerunt; CJ 9, 9. 16, 1 (256) simpliciter id est sine abolitione desistere; CJ 9, 45, 1 (Caracalla) Is demum in senatusconsultum incidisse videtur qui crimen publici iudicii detulit et causa ordinata, id est inscriptionibus depositis et fideiussore de exercenda lite praestito eoque qui accusatur sub custodia officii facto, non impetrata abolitione ab exsecutione criminis destitit. Sobre este punto y en el sentido indicado: LEVY ZSS 53 (1953) 216-217 = GesSchr 2, 421. Sobre el concepto y alcance de la abolitio privata: REIN, Kriminalrecht 276; WALDSTEIN, Begnadigungsrecht 109-125.

415 Pormenores en MARC, ScTurp 2 (Dig 48, 16. 1, 7-9); WALDSTEIN, Begnadigungsrecht 123-125.

416 PLIN, Ep 6, 31. 12: en un caso de falsificación de documentos sometido voluntariamente por los herederos a la jurisdicción imperial éstos tras de haber denunciado en común y haber solicitado una dilación que les fue concedida, no acababan de ponerse de acuerdo sobre mantener la acusación o solicitar autorización para desistir. En tales circunstancias Trajano ex consilii sententia iussit denuntiari heredibus omnibus aut agerent aut singuli approbarent causas non agendi; alioquin se vel de calumnia pronuntiarturum. Comentario en SHERWIN-WHITE, Letters 394-396.

también el sentido fundamental de lo expresamente afirmado en la exposición de motivos y en la disposición ahora estudiada del rescripto de Adriano.

La última frase del rescripto contiene una recomendación. Φροντίζειν tiene el sentido de «tener cuidado», «cuidar»[417] y con la conjunción ὅπως corresponde aproximadamente al latín curare ut, usado con frecuencia en la terminología jurídica en el sentido de «cuidar», poner los medios para que se realice algo»[418]. Ἐκδικεῖν significa «castigar un crimen», «vengarlo»[419], y es particularmente usado en la versión griega del Antiguo Testamento por los Setenta[420], por lo que podía resultar muy familiar a Eusebio. Podría responder al latín vindicare, muy usado por los juristas romanos en el sentido penal de castigar[421], o a otro verbo de análoga significación. Lo que llama la atención en el texto de Eusebio es que el concepto de ἐκδικεῖν (probablemene vindicare) apenas añade nada al de διαλαμβάνειν (condenar) y resulta chocante que Adriano tras haber dispuesto que en caso de acusación calumniosa se condenase al acusador de acuerdo con la gravedad del caso, añada inmediatamente que se tenga cuidado de condenar a ese acusador calumnioso. Como se ha visto, algunos intérpretes modernos del rescripto obvian la dificultad viendo en ὑπὲρ τῆς δεινότητος el objeto o la causa de διαλαμβάνειν. Los que ven

[417] BAILLY, Dict[6] 2099; LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9] 1956; PREISIGKE-KIESSLING, Wb 2, 703-704.

[418] VIR 1, 1149, 34-41; HEUMANN-SECKEL, Handlexikon[10]. FREUDENBERGER, Verhalten[2] aduce acertadamente como paralelo el texto griego de una carta del año 189 aC (no 85 aC) escrita por el cónsul Gaius Livius y el senado a la ciudad de Delfos, en la que entre otras cosas se promete que se encargará a Marco Fluvio procónsul romano que operaba entonces en Grecia, que vengase la muerte dada probablemente por los etolios a los embajadores enviados el mismo año por Delfos a Roma. Las frases correspondientes son: γράψαι πρὸς Μάρκον Φολούιον τὸν ἡμέτερον στρατηγόν ἵνα φροντίσηι ὅπως... ἀναζητήσηι τοὺς ἀδικήσαντας καὶ φροντίσηι ἵνα τύχωσιν τῆς καθηκούσης τιμορίας (SIG[3] 2, 148 nr 611, 11-13). Exposición detallada de las circunstancias históricas de esta carta en H. POMTOW, Delphische Neufunde IV Klio 16 (1920) 137-138. Una locución análoga aparece en la lex de piratis persequendis del año 100 aC cuyo texto se conserva en griego. En ella se autoriza al cónsul encargado de la represión para escribir a los reyes de Chipre, Siria, Egipto y Cirene, amigos de Roma indicándoles que se abstengan de ayudar a los piratas y que es su deber cuidar en todo lo posible, de que los romanos encuentren en los mencionados reyes colaboradores entusiastas para bien de todos: ὅτι δίκαιον ἐστιν αὐτοὺς [...] φροντίσαι ὅσον ἐν αὐτοῖς ἐστι τοῦτο ὁ δῆμος ὁ Ρωμαίων ἵνα εἰς τὴν ἁπάντων σωτηρίαν συνεργοὺς ἔχῃ προθύμους (FIRA[2] 1, 123 nr 9. 11-12). Sobre esta ley: M. ROSTOVTZEFF, The Social and Economic History of the Hellenistic World (Oxford 1941) 2, 774. Sobre el texto en cuestión: W. DALHEIM, Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts (München 1968) 272.

[419] BAILLY, Dict[6] 614; LIDDELL-SCOTT Lexicon[9] 504.

[420] E. HATCH-H.A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint (Oxford 1906).

[421] VIR 5, 1386-1387. En este sentido también FREUDENBERGER, Verhalten[2] 231 que apunta también la posibilidad de punire.

en ὑπὲρ τῆς δεινότητος una cláusula discrecional del tipo pro atrocitate, tienden a solucionar la dificultad atenuando el sentido de διαλαμβάνειν con las acepciones de «proceder», «actuar», «decidir», etc., y refiriendo la segunda frase a la ejecución efectiva de la sentencia[422].

De no admitir una interpolación cristiana y preeusebiana de la última frase del rescripto[423], habría que pensar que probablemente Eusebio no acertó a expresar con nitidez y precisión la última parte del texto latino y como consecuencia surgió el actual texto griego impreciso. Rufino consciente de la dificultad la solucionó drásticamente unificando las dos frases. Probablemente habría que pensar también que las traducciones modernas que ven en ὑπὲρ τῆς δεινότητος una cláusula discrecional, son las que mejor reflejan el sentido originario del rescripto aunque, aun cuando atenuando el alcance de διαλαμβάνειν, no puedan eliminar en el fondo la reiteración de ideas de la traducción probablemente poco feliz de Eusebio.

[422] Por ejemplo: MOREAU, Persécution 47 «mesure ta décision à la gravité de sa conduite et aie à coeur de le punir»; FREUDENBERGER, Verhalten 218 dann verfahre gegen ihn je nach der Schwere des Vergehens und trage Sorge dafür, dass du ihn auch wirklich bestrafst; SPEIGL, RömStaat 100 dann verfahre gegen ihn nach der Grösse des begangenen Ankläger-vergehens und trage Sorge dafür, dass du ihn auch wirklich bestrafts; SORDI, Cristianesimo 153 tu decide secondo la gravità e fai in modo che sia punito.

[423] En este sentido W. SCHMID, Maia 7 (1955) 12-13.

7. Dos procesos por cristianismo en Roma en tiempo de Antonino Pío

Publicado en: ED 21 (1973) 135-176



Dos procesos por cristianismo en Roma en tiempo de Antonino Pío

Sumario: 1. La narración y su significado. 2. El divorcio. 3. El procesamiento por cristianismo. 4. El proceso contra la mujer. 5. La intervención del emperador. 6. El proceso y condena de Tolomeo y Lucio. 7. El incidente de Lucio y el tercer cristiano. 8. Conclusiones.

1. La narración y su significado

El emperador Antonino Pío (138-161) es una de las figuras más favorablemente calificadas por la historiografía antigua. Sus contemporáneos, plenamente satisfechos con la prosperidad de los tiempos e inconscientes de los males que en ellos se iban fraguando, lo colmaron de elogios[1]. La historiografía pagana posterior siguió la misma línea[2]. Tertuliano lo colocó claramente entre los buenos emperadores que no tomaron medidas contra los cristianos[3], y en general la apologética cristiana, todavía en la época preconstantiniana, ensalzó su figura y se esforzó por presentarlo como favorable al cristianismo[4]. Ya en época postconstantiniana Orosio, al recorrer la lista de emperadores romanos, en la que no deja de destacar expresamente a los que considera perseguidores del cristianismo (Nerón, Domiciano, Trajano, Marco Aurelio, etc.), dice de él: *rempublicam gubernavit adeo tranquille et sancte ut merito Pius et pater patriae nominatus sit*[5]. La historiografía moderna podrá poner de relieve las graves consecuencias de su política inmovilista para los destinos del Imperio; pero está de acuerdo en ver en él un hombre sólidamente equilibrado, gran administrador, exacto, conservador, humanitario, ajeno a la violencia y sin apasionamiento por ninguna ideología[6]. Los mis-

[1] Testimonios en F. TAEGER, *Charisma* 2, Stuttgart 1960, 385-389.

[2] Referencia en P.v. ROHDEN, *Aurelius* 138 RE 2/2, 2509-2510.

[3] TERT, *Ap* 5, 7.

[4] Sobre este punto: W. SCHMID, *The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian*, Maia 7 (1955). 10-13.

[5] OROS, *Hist* 1, 14, 1 (CSEL 5. 469, 7-8). Parecida concepción aparece en SULP. SEV., *Chron* 2, 32, 1 (CSEL 1, 86, 15).

[6] Por ejemplo: M. ROSTOVTZEFF, *The social and economic history of the Roman Empire*[2], Oxford 1957, 1, 121-123; W. WEBER, *The Antonines* CAH 11. 317-327, 333-339; E. KORNE-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

mos rasgos se observan en su religiosidad personal y en su política religiosa: Antonino fue en estos campos un equilibrado conservador sin inquietudes, que fomentó la religión tradicional y dio acceso a ella a algunas tendencias no estridentes de su época[7].

Para el conocimiento de la situación legal del cristianismo en el siglo II, resulta particularmente interesante el estudio de las incidencias que se produjeron entre la autoridad romana y los cristianos, durante los prósperos años de gobierno de un emperador de esas características. Para ese estudio poseemos relativamente pocos datos, en varios casos de historicidad sospechosa o de datación incierta. En la Apología de Melitón de Sardes hay una referencia a varias disposiciones de Antonino, dirigidas a varias ciudades griegas, en las que se prohibía hacer innovaciones perturbadores con relación a los cristianos[8]. La apologética cristiana preconstantiniana ha transmitido el texto, probablemente falsificado, de un supuesto rescripto del emperador a la asamblea provincial de Asia, de sentido todavía más favorable al cristianismo[9]. El martirio de Policarpo y de otros cristianos en Esmirna, tradicionalmente datado en los años 155 o 156, proporciona datos de gran interés; pero su datación tradicional no es segura y es probable que ocurriese en tiempos de Marco Aurelio[10]. Existen además una serie de noticias dispersas, y sobre todo la Apología

MANN, Weltgeschichte der Mittelmeer-Raumes 1, München 1948. 145-146; F. TAEGER, Das Altertum[6] 2, Stuttgart 1958, 805-806.

[7] Sobre este punto: J. BEAUJEU, La religion romaine à l'apogée de l'Empire 1, París 1955, 279-330.

[8] MELIT, frg. 3 (CAC 9. 431) = EUS, HE 4, 26, 10. De entre la bibliografía sobre la historicidad, naturaleza y alcance de estas disposiciones: H. STIER, Antoninus Pius RAC 1, 479; M. SORDI, I nuovi decreti di Marco Aurelio contra i Cristiani StRom 9 (1961) 376, n. 32; SCHMID, o.c. Maia 7 (1955), 12.

[9] Texto de EUS, HE 4, 13, 1-7. Correcciones al texto en W. SCHMID, Eusebianum RhMus 97 (1954), 190-191. Análisis detallado en A.v. HARNACK, Das Edict des Antoninus Pius TU 13/4 (1895) 6-38 y R. FREUDENBERGER, Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius ZKG 78 (1967), 1-14 con bibliografía. Estiman que en el texto actual hay un núcleo auténtico: HARNACK, l.c.; STIER, Antonius RAC 1, 479-480; J. KEIL, Asia RAC 1, 745; BEAUJEU, Religion 1, 328; R. FREUDENBERGER, l.c. Lo consideran totalmente falso: E. MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums 3, Stuttgart 1923, 563; L. DUCHESNE, Histoire ancienne de l'Eglise 1[5], París 1911, 114, n. 1; E. SCHWARTZ GCS Eus 2/, 326 n; SCHMID, Christian re-interpretation, Maia 7 (1955), 11-12; VOGT, o.c. RAC 1. 1174.

[10] Fundamentación de la tesis tradicional en P. MEINHOLD, Polykarpos 1 RE 21/2, 1676-1680. Nueva datación en H. GRÉGOIRE, La véritable date du martyre de S. Polycarpe et le Corpus Polycarpianum ABoll 69 (1951), 1-38 (año 177); H.I. MARROU, La date du martyre de S. Polycarpe ABoll 71 (1953), 5-20 (primeros años de Marco Aurelio, entre 161 y 168). No cabe entrar aquí en la discusión de esa fecha. En todo caso el martirio se produjo por presiones populares y no cabe ver en él un indicio de la política imperial. Sobre la presión política de la población: J. COLIN, Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires, Bruxelles 1965, 109-152.

de Justino, dirigida a Antonino Pío y Marco Aurelio, en la que se refleja la situación del cristianismo en esa época.

El presente trabajo se centra en un pasaje de esta última obra, en el que se describe con detención un suceso ocurrido en Roma poco después del año 150: como consecuencia de la conversión al cristianismo de una mujer casada con un pagano, se produjo el divorcio, y se siguieron por ulteriores complicaciones, un proceso por cristianismo contra la mujer divorciada, una intervención del emperador concediendo una dilación a ese proceso, un nuevo proceso también por cristianismo contra el maestro de la mujer en la fe cristiana, y finalmente la condena de éste y de otros cristianos. A pesar de su carácter episódico, concurren en estos sucesos una serie de circunstancias que los sitúan fuera del campo de lo puramente anecdótico, y les confieren el valor de índice de la política imperial frente al cristianismo. Los hechos, según testimonio expreso de Justino, ocurrieron en la misma Roma; intervino en ellos el emperador; actuó como juez el praefectus urbi Q. Lollius Urbicus, una de las personalidades de más alto rango y más estrecha vinculación con la política imperial, que desempeñó su prefectura urbana en torno al año 150; fueron narrados, poco tiempo después de haber sucedido, por Justino, que desde tiempo atrás desarrollaba en Roma sus actividades proselitistas[11].

El texto que aquí interesa se halla al comienzo de la llamada segunda Apología, probablemente sólo un apéndice de la primera, cuya fecha de publicación puede fijarse entre los años 152 y 153[12]. Eusebio transcribió el pasaje íntegramente en su Historia eclesiástica, publicada en su forma actual por su autor el año 324[13]. El texto de la Apología de Justino ha lle-

[11] JUST, Ap 2, 1, 1 califica los hechos como τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου. Sobre el sentido de inmediatez de la locución χθὲς καὶ πρώην: J.C.T.v. OTTO, Prolegomena in opera Iustini CAP 1/1³. 194-195. Por otra parte tal vez, la referencia a que los hechos ocurrieron durante la prefectura de Urbico parece indicar que Justino los describía cuando Urbico había dejado ya de ser prefecto: A. PUECH, Les Apologistes grecs du IIᵉ siècle, París 1912, 312 n. 1. Sobre la cronología de la prefectura de Urbico: T. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 6, Leipzig 1900, 11-12, n. 4.

[12] Sobre esta fecha: A.v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig 1893-1904. 2/1, 271-281; T. ZAHN, Forschungen zur Geschichte der neutestamentlichen Kanons 6, 8-14; PUECH, Apologistes, 309-312. Aun en la hipótesis de G. BARDY, Saint Justin et la philosophie stoicienne RSR 14 (1924) 46, que retrasa la composición de la segunda Apología a los años siguientes a la subida al trono de Marco Aurelio (161), los sucesos que aquí interesan siguen siendo próximos a la fecha de composición.

[13] EUS, HE 4, 17, 2-13. Para los textos de Eusebio utilizo las ediciones de E. SCHWARTZ GCS Eus 2/1; EUSEBIUS, Kirchengeschichte ed. minor², Leipzig 1914; K. LAKE-J.E.L. OULTON-H.J. LAWLOR, Eusebius, The Ecclesiastical History, London 1926-1932; G. BARDY, Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique (Sources chrétiennes 31. 41. 55), París 1952-1958. Sobre la fecha K. LAKE, o.c., 1 XIX-XXIII.

gado hasta nosotros a través de un único manuscrito (Cod. París 450). La comparación de ese texto con el de los pasajes transcritos por Eusebio ha llevado a Schwartz a suponer con buenas razones que la recensión hoy conocida de la Apología es producto de la reelaboración del texto original, realizada en el siglo v por un anónimo, que quiso armonizar el texto original con el transmitido por Eusebio[14]. En su fase preeusebiana el texto pudo sufrir algunas alteraciones, ya que hay indicios de que a la obra se le hicieron algunas adiciones después de la muerte de Justino[15]. Del texto de Eusebio existe una traducción latina realizada con notable libertad en los primeros años del siglo IV por Rufino de Aquileya[16]. Su valor es escaso para el objeto de este estudio. El texto de Justino dice así[17]:

> JUST, Ap 2, 2, 1. Γυνή τις συνεβίου ἀνδρὶ ἀκολασταίνοντι, ἀκολασταίνουσα καὶ αὐτὴ πρότερον. 2. Ἐπεὶ δὲ τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα ἔγνω, αὐτὴ ἐσωφρονίσθη καὶ τὸν ἄνδρα ὁμοίως σωφρονεῖν πείθειν ἐπιρᾶτο, τὰ διδάγματα ἀναφέρουσα, τήν τε μέλλουσαν τοῖς οὐ σωφρόνως καὶ μετὰ λόγου ὀρθοῦ βιοῦσιν ἔσεσθαι ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κόλασιν ἀπαγγέλλουσα. 3. Ὁ δὲ ταῖς αὐταῖς ἀσελγείαις ἐπιμένων ἀλλοτρίαν διὰ τῶν πράξεων ἐποιεῖτο τὴν γαμετήν. 4. Ἀσεβὲς γὰρ ἡγουμένη τὸ λοιπὸν ἡ γυνὴ συγκατακλίνεσθαι ἀνδρί, παρὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον καὶ παρὰ τὸ δίκαιον πόρους ἡδονῆς ἐκ παντὸς πειρωμένῳ ποιεῖσθαι, τῆς συζυγίας χωρισθῆναι ἐβουλήθη. 5. Καὶ ἐπεὶ ἐξεδυσωπεῖτο ὑπο τῶν αὐτῆς, ἔτι προσμένειν συμβουλευόντων, ὡς εἰς ἐλπίδα μεταβολῆς ἕξοντός ποτε τοῦ ἀνδρός, βιαζομένη ἑαυτὴν ἐπέμενεν. 6. Ἐπειδὴ δὲ ὁ ταύτης ἀνὴρ εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν πορευθεὶς χαλεπώτερα πράττειν ἀπηγγέλθη, ὅπως μὴ κοινωνὸς τῶν ἀδικημάτων καὶ ἀσεβημάτων γένηται μένουσα ἐν τῇ συζυγίᾳ καὶ ὁμοδίαιτος καὶ ὁμόκοιτος γινομένη, τὸ λεγόμενον παρ' ὑμῖν ῥεπούδιον δοῦσα ἐχωρίσθη. 7. Ὁ δὲ καλὸς κἀγαθὸς ταύτης ἀνήρ, δέον αὐτὸν χαίρειν, ὅτι, ἃ πάλαι μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ τῶν μισθο-

---

14 E. SCHWARTZ, Einleitung GCS Eus 2/3, CLVI-CLVIII. Descripción del Cod. Par. 450 en OTTO, Prolegomena CAC 1/13 XXI-XXIII. Sobre la tradición manuscrita de la Apología: A.v. HARNACK, Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts TU 1/1-2 (1882), 73-76; 88.

15 F. BUECHELER, Aristides und Justin als Apologeten RhM 35 (1880), 285-286. Algunas de las interpolaciones señaladas por Buecheler han sido registradas por SCHWARTZ GCS 2/1, 360 app; ed. min[2] 152 app y BARDY, Eusèbe 1, 194 app.

16 T. MOMMSEN, Einleitung zu Rufin GCS Eus 2/3, CCLI; O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur 3[2], Freiburg 1913 (= Darmstadt 1962), 554-555.

17 Reproduzco el texto de G. RAUSCHEN, Sancti Iustini Apologiae duae, en Florilegium Patristicum 2[2], Bonn 1911, reproducido también por D. RUIZ BUENO, Padres apologistas griegos, Madrid 1954, 262-264. Sin embargo en algún punto sigo el de E.J. GOODSPEED, Die ältesteten Apologeten, Göttingen 1914, por ajustarse más a Cod. Par. 450, sin las correcciones de otros editores.

φόρων εὐχερῶς ἔπραττε, μέθαις χαίρουσα καὶ κακίᾳ πάσῃ, τούτων μὲν τῶν πράξεων πέπαυτο καὶ αὐτὸν τὰ αὐτὰ παύσασθαι πράττοντα ἐ3ούλετο, μὴ βουλομένου ἀπαλλαγείσης κατηγορίαν πεποίηται, λέγων αὐτὴν Χριστιανὴν εἶναι. 8. Καὶ ἡ μὲν βι3λίδιόν σοι τῷ αὐτοκράτορι ἀναδέδωκε, πρότερον συγχωρηθῆναι αὐτῇ διοικήσασθαι τὰ ἑαυτῆς ἀξιοῦσα, ἔπειτα ἀπολογήσασθαι περὶ τοῦ κατηγορήματος μετὰ τὴν τῶν πραγμάτων αὐτῆς διοίκησιν, καὶ συνεχώρησας τοῦτο. 9. Ὁ δὲ ταύτης ποτὲ ἀνήρ, πρὸς ἐκείνην μὲν μὴ δυνάμενος τανῦν ἔτι λέγειν, πρὸς Πτολεμαῖόν τινα, ὃν Οὔρ3ικος ἐκολάσατο, διδάσκαλον ἐκείνης τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων γενόμενον ἐτράπετο διὰ τοῦδε τοῦ τρόπου. 10. Ἑκατόνταρχον εἰς δεσμὰ ἐμ3αλόντα τὸν Πτολεμαῖον, φίλον αὐτῷ ὑπάρχοντα, ἔπεισε λα3έσθαι τοῦ Πτολεμαίου καὶ ἀνερωτῆσαι, εἰ, αὐτὸ τοῦτο μόνον, Χριστιανός ἐστι. 11. Καὶ τὸν Πτολεμαῖον, φιλαλήθη ἀλλ' οὐκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον τὴν γνώμην ὄντα, ὁμολογήσαντα ἑαυτὸν εἶναι Χριστιανόν, ἐν δεσμοῖς γενέσθαι ὁ ἑκατόνταρχος πεποίηκε, καὶ ἐπὶ πολὺν χρόνον ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ ἐκολάσατο. 12. Τελευταῖον δέ, ὅτε ἐπὶ Οὔρ3ικον ἤχθη ὁ ἄνθρωπος, ὁμοίως αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐξητάσθη, εἰ εἴη Χριστιανός. 13. Καὶ πάλιν, τὰ καλὰ ἑαυτῷ συνεπιστάμενος διὰ τὴν ἀπὸ του Χριστοῦ διδαχήν, τὸ διδασκάλιον τῆς θείας ἀρετῆς ὡμολόγησεν. 14. Ὁ γὰρ ἀρνούμενος ὁτιοῦν ἢ κατεγνωκὼς τοῦ πράγματος ἔξαρνος γίνεται, ἢ ἑαυτὸν ἀνάξιον ἐπιστάμενος καὶ ἀλλότριον τοῦ πράγματος τὴν ὁμολογίαν φεύγει· ὧν οὐδὲν πρόσεστι τῷ ἀληθινῷ Χριστιανῷ. 15. Καὶ τοῦ Οὐρ3ίκου κελεύσαντος αὐτὸν ἀπαχθῆναι Λούκιός τις, καὶ αὐτὸς ὢν Χριστιανός, ὁρῶν τὴν ἀλόγως οὕτω γενομένην κρίσιν, πρὸς τὸν Οὔρ3ικον ἔφη· 16. Τίς ἡ αἰτία, τοῦ μήτε μοιχὸν μήτε πόρνον μήτε ἀνδροφόνον μήτε λωποδύτην μήτε ἅρπαγα μήτε ἁπλῶς ἀδίκημά τι πράξαντα ἐλεγχόμενον, ὀνόματος δὲ Χριστιανοῦ προσωνυμίαν ὁμολογοῦντα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἐκολάσω; Οὐ πρέποντα Εὐσε3εῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὔρ3ικε. 17. Καὶ ὃς οὐδὲν ἄλλο ἀποκρινάμενος καὶ πρὸς τὸν Λούκιον ἔφη· Δοκεῖς μοι καὶ σὺ εἶναι τοιοῦτος. 18. Καὶ τοῦ Λουκίου φήσαντος· Μάλιστα, πάλιν καὶ αὐτὸν ἀπαχθῆναι ἐκέλευσεν. 19. Ὁ δὲ καὶ χάριν εἰδέναι ὡμολόγει, πονηρῶν δεσποτῶν τῶν τοιούτων ἀπηλλάχθαι γινώσκων καὶ πρός τὸν πατέρα καὶ 3ασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι. 20. Καὶ ἄλλος δὲ τρίτος ἐπελθὼν κολασθῆναι προσετιμήθη.

JUST, Ap 2, 2, 1. Una mujer vivía con su marido, hombre licencioso, portándose ella también al principio de forma licenciosa; 2. Pero en cuanto conoció las enseñanzas de Cristo, arregló su vida e intentaba también persuadir a su marido para que arreglase la suya, dándole a conocer las mismas enseñanzas y anunciándole el castigo de fuego eterno que amenaza a los que no viven correctamente y de acuerdo con la recta razón. 3. Él sin embargo, al mantenerse en su género de vida licenciosa, se enajenó

con sus acciones a su mujer. 4. Porque ella considerando cosa impía continuar haciendo vida conyugal con un hombre que intentaba encontrar fuentes de placer de cualquier forma, transgrediendo la ley de la naturaleza y la justicia, quiso divorciarse, 5. y ante las disuasiones de sus allegados que le aconsejaban no separarse, con la esperanza de que algún día cambiaría el marido, violentándose a sí misma, mantuvo el vínculo matrimonial. 6. Pero cuando se supo que su marido, que había ido a Alejandría, había realizado acciones particularmente graves, para no hacerse cómplice de las iniquidades e impiedades de su marido manteniendo la comunidad conyugal al compartir con él la mesa y el lecho, se divorció dándole el que llamáis libelo de repudio. 7. El ejemplar marido que debiera haberse alegrado de que su mujer, antes dada a divertirse con esclavos y asalariados y amiga de excesos en la bebida y de toda suerte de maldad, se hubiese apartado de ese género de vida, y pretendiese que él dado a ese mismo género de vida, se apartase también de él; ante el hecho de que ella se divorciase por no querer cambiar él, presentó una denuncia contra ella diciendo que era cristiana. 8. Y ella te presentó a ti, emperador, un libelo solicitando que se le permitiera arreglar primero lo referente a sus bienes, y que después de arreglar sus asuntos se defendería de la acusación. Y tú accediste a ello. 9. Y su marido, no pudiendo entonces proceder contra ella, se volvió contra un tal Tolomeo, a quien Urbico había castigado por ser maestro de ella en las doctrinas cristianas. Y actuó de la siguiente manera: 10. Al centurión que había encarcelado a Tolomeo y que era amigo suyo, le persuadió para que detuviese a Tolomeo y le interrogase únicamente sobre si era cristiano. 11. Tolomeo que era por inclinación amigo de la verdad y nada tenía de mentiroso ni de engañador, confesó ser cristiano y el centurión lo puso en prisión y durante mucho tiempo lo atormentó en la cárcel. 12. Finalmente cuando Tolomeo compareció ante Urbico, lo único que se le preguntó fue igualmente si era cristiano. 13. Y una vez más, consciente del bien obtenido por medio de la enseñanza de Cristo, confesó la doctrina de la divina virtud. 14. Porque el que reniega de algo o lo hace porque lo condena, o rehúye la confesión considerándose a sí mismo indigno y ajeno de lo que reniega; y ninguna de estas dos cosas cabe en el verdadero cristiano. 15. Habiéndole condenado Urbico, un tal Lucio, que era también cristiano, al ver un proceso llevado a cabo tan sin razón, dijo a Urbico: 16. ¿Cuál es el motivo por el que has castigado a este hombre contra el que no se ha probado que sea adúltero, ni fornicador, ni homicida, ni ladrón, ni salteador de caminos, ni autor de ningún otro delito; pero que ha confesado la profesión del nombre cristiano? Urbico, no juzgas de forma coherente con el emperador Pío, ni con el hijo del césar, amigo del saber, ni con el sagrado senado. 17. Urbico sin contestarle ninguna otra cosa, dijo a Lucio: Me parece que tú también eres de esos. 18. Y habiendo dicho Lucio: Sí, lo soy, sin más lo condenó también a él. 19. Él declaró que consideraba una gracia verse libre de tales déspotas perversos, sabiendo que iba al Padre y rey de los cielos. 20. Y otro tercero que llegó, fue condenado a suplicio.

En la descripción de los hechos Justino utiliza un estilo narrativo sobrio en el que sin embargo se deja sentir el género literario de la obra en la que la narración va enmarcada. Prescindiendo de momento de toda valoración de la historicidad de los detalles, se aprecia claramente la tendencia apologética en los siguientes puntos: marcada valoración ética de los detalles que se describen; puesta de relieve de que la conversión de la mujer implicó una ruptura radical con su pasado licencioso, de acuerdo con una tesis que se repite a lo largo de toda la Apología; explicación doctrinal refleja de la actitud de Tolomeo frente a Urbico, con un análisis conceptual de lo que implica renegar de algo; atribución a Lucio de una argumentación típica de la Apología y de una frase típicamente socrática. Es interesante hacer notar ya desde el principio estos detalles, sin que ello implique una descalificación del valor histórico de los hechos así narrados.

Desde el punto de vista del contenido, hay algunos puntos que resultan extraños. Aunque serán tratados en su lugar, conviene también señalarlos desde un principio. En primer lugar no resulta fácil precisar en qué forma estuvo implicado Tolomeo en el proceso de la mujer. Resulta también muy extraño y llamativo, tanto por su contenido como por la forma en que enlaza con el resto de la narración, el último punto de la misma, donde sin ninguna ulterior explicación aparece un tercero que llega y también es condenado.

Todas estas observaciones no prejuzgan en lo más mínimo la autenticidad justineana ni la historicidad concreta de los detalles narrados. Sobre ella cabrá hacerse una idea, en algunos casos sólo aproximada, después de haberlos analizado detenidamente.

2. El divorcio

Las medidas tomadas contra los cristianos fueron motivadas, según la narración de Justino, por un sencillo conflicto familiar: un matrimonio en el que ninguno de los dos cónyuges guardaba fidelidad conyugal. El texto pormenoriza la conducta de la mujer con referencia expresa a su vida licenciosa con esclavos y asalariados. El comportamiento de la mujer cambió radicalmente con su conversión al cristianismo. La del marido, no. A lo largo del pasaje se precisa esa conducta del marido con mayor detalle: se insiste en su libertinaje sexual y se alude genéricamente, al describir la última fase del conflicto, a hechos particularmente graves, sin especificar su naturaleza.

La reacción de la mujer a partir del momento de su conversión presenta diversas fases: intento no logrado de persuadir a su marido; intento

de divorcio desaconsejado por los suyos y en un principio no realizado; realización del divorcio ante la agravación de la conducta del marido. Esa sucesión de actitudes es particularmente interesante para conocer la práctica de la comunidad cristiana de Roma a mediados del siglo II, en una materia en la que el cristianismo primitivo no había llegado todavía a una reglamentación unívoca[18].

La mujer fundamentó desde el primer momento su intento de separación en un motivo teológico: consideraba cosa impía (ἀσεβές) la cohabitación matrimonal con un hombre pervertido. La idea subyacente es indudablemente la concepción frecuente, en textos cristianos primitivos, de que los cónyuges quedan tan compenetrados, que cada uno de ellos es en algún sentido partícipe de la situación ante Dios del otro[19]. En el Pastor de Hermas, escrito también en Roma probablemente pocos años antes de la Apología de Justino, se refleja una concepción análoga, al afirmarse que el marido está obligado a separarse de su mujer cristiana adúltera para no ser partícipe de su pecado, y que tal principio es también aplicable a la mujer en el caso inverso[20].

Ninguno de esos dos principios se debió aplicar uniformemente con todo rigor. El mismo Hermas afirma la obligación por parte del marido de acoger de nuevo a la mujer arrepentida de su adulterio[21]. Por otra parte la equiparación de la infidelidad conyugal del marido a la de mujer tardó en ser admitida en muchos sectores[22]. Mientras San Ambrosio en la segunda mitad del siglo IV la admitía plenamente[23], San Basilio, en dos car-

[18] Buena exposición de conjunto sobre el tema en G. DELLING, Ehescheidung RAC 4, 714-717.

[19] El punto de partida de tal concepción cristiana es la doctrina evangélica de que los cónyuges constituyen una sola carne (μία σάρξ: Mt 19, 5; Mc 10, 8). En San Pablo el fornicador es considerado miembro de la prostituta (πόρνης μέλη: 1 Cor 6, 15) y el cónyuge cristiano casado con un pagano es considerado como causa de la santificación de éste (1 Cor 7, 14 ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ). Sobre estos textos J. BONSIRVEN, Le divorce dans le Nouveau Testament, París-Tournai 1948, 29-30.

[20] HERM, Mand 4, 1, 4-6. Obligación de repudiar (ἀπολύειν) a la mujer adúltera para no participar de su adulterio (κοινωνὸς τῆς μοιχείας αὐτῆς); 4, 1, 8 Αὕτη ἡ πρᾶξις ἐπὶ γυναικὶ καὶ ἀνδρὶ κεῖται; 4, 1, 9 obligación de la mujer de separarse para no ser partícipe del pecado del cónyuge (μέτοχος τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ). Sobre la fecha probable de la redacción definitiva de la obra entre los años 140 y 150: HARNACK, Gesch. d. altchr. Lit. 2/1, 257-267; BARDEN-HEWER, Gech² 1, 479-483.

[21] HERM, Mand 4, 1, 7-8.

[22] G. DELLING, Ehebruch RAC 4, 677.

[23] AMBR. Abr 1, 4, 25 (CSEL 32/1, 519, 17-22) Sed et vos moneo viri..., non commisceri adulterino corpori qui enim se meretrici iungit unum corpus est nec dare hanc occasionem divortii mulieribus. Nemo sibi blandiatur de legibus hominum. Omne stuprum adulterium est, nec viro licet quod mulieri non licet.

tas escritas en los años 374 y 375, consideraba como norma disciplinar establecida, a la que juzgaba poco lógica, la prohibición impuesta a la mujer de separarse por la infidelidad conyugal de su marido[24].

Parece deducirse del texto de Justino que las personas allegadas a la mujer, que desaconsejaron inicialmente el divorcio con la esperanza de la corrección del marido, eran cristianas. En todo caso su actitud fue conforme a las directrices del Nuevo Testamento, que aconsejan en principio la convivencia de la mujer cristiana con el marido pagano[25]. La decisión de separarse, tomada en último término por la mujer, fue también conforme a las directrices de San Pablo, que admitía la separación en el caso en que la convivencia con el cónyuge pagano resultase imposible[26]. En el texto de Justino no hay el menor atisbo de crítica para ninguna de las diversas actitudes adoptadas sucesivamente por la mujer. De ello cabe deducir que la comunidad romana, a mediados del siglo II, aceptaba como buenas cualquiera de las dos soluciones en caso de adulterio del marido pagano: cohabitación pacífica con la esperanza de su corrección, y separación ante la especial gravedad de su libertinaje.

En el derecho romano de la época clásica la disolubilidad por divorcio era un principio básico en la concepción del matrimonio: el divorcio se llevaba a cabo por la cesación de hecho de la convivencia conyugal, sin necesidad de formalidades legales, pero en circunstancias que dejasen ver claramente la voluntad, de uno o de ambos cónyuges, de dar por definitivamente terminada su convivencia[27].

En la narración de Justino no hay ninguna referencia expresa al estado de ciudadanía de los cónyuges. Falta por tanto toda base cierta para poder calificar jurídicamente su unión conyugal como iustum matrimonium[28]. El simple hecho de que ambos cónyuges habitasen probablemente en Roma no implica necesariamente que fueran cives romani. Caso de

---

[24] BASIL, Ep 188, 9, 1-2; 199, 21, 1-14. Sobre la naturaleza de la συνήθεια, a la que hacen referencia las cartas, como derecho consuetudinario bien consolidado en la práctica disciplinar de las comunidades cristianas del Ponto: E. SCHWARTZ, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, ZSSKan 25 (1936) 26-27 (= Gesammelte Schriften 4, Berlín 1960, 185-186). Datación en : I. COURTONNE, Saint Basile: Lettres 2, París 1961, 120. 154.

[25] 1 Cor 7, 13; 1 Petr 3, 1.

[26] 1 Cor 7, 15.

[27] Sobre el tema: S. PEROZZI, Studi sul divorzio, BIDR 34 (1925) 312-318: (= Scritti di diritto romano 3, Napoli 1960, 33-38); E. LEVY, Der Hergang der römischen Ehescheidung, Weimar 1925, 76-80; Rec Corbett, ZSS 52 (1932), 530-531; F. SCHULZ, Classical Roman law, Oxford 1951, 132-134; M. KASER, Das römische Privatrecht I^2, München 1971, 326-327; M. ANDRÉEV, Divorce et adultère dans le droit romain classique, RHD 35 (1957), 30-32.

[28] Sobre el concepto de iustum matrimonium: J. GAUDEMET, Iustum matrimonium, RIDA 2 (1949), 311-316; E. VOLTERRA, La nozione giuridica del conubium en Studi in memoria di Emilio Albertario 2, Milano 1953, 349-361.

no serlo, o de no mediar entre ellos por otra razón poco probable el conubium, su unión habría sido considerada por los juristas romanos como contraída secundum leges moresque peregrinorum y habría carecido de los efectos jurídicos específicos del iustum matrimonium[29], entre los que interesa destacar particularmente en este caso la posibilidad de constituir una dote propiamente tal. En todo caso, en las incidencias jurídicas que se produjeron a lo largo del conflicto, se aplicaron normas romanas o muy semejantes a las romanas.

Antes de la conversión de la mujer, la convivencia matrimonial era indiscutible, aunque existiese un margen de tolerancia mutua muy amplio, pero usual en la sociedad romana[30]. Con la conversión de la mujer la convivencia había quedado seriamente afectada, aunque no rota, ya que la mujer, aconsejada por los suyos, había decidido mantenerla contra su gusto. Unicamente en la tercera fase del conflicto, al conocer la mujer las infidelidades particularmente graves de su marido ausente, hubo en ella una decisión definitiva de dar por terminada la convivencia matrimonial. Para casos como éste, en los que la convivencia estaba ya desde tiempo atrás seriamente afectada, sobre todo por la conducta incorrecta de uno de los cónyuges ausentes, el derecho clásico, para evitar la incertidumbre jurídica sobre la supervivencia o cesación de esa convivencia matrimonial, había adoptado la solución de considerarla rota únicamente en el momento en que uno de los cónyuges declarase inequívocamente su voluntad de dar por definitivamente terminada la vida matrimonial[31]. Esa declaración unilateral era calificada técnicamente como repudium, término empleado también en la zona helenística del Imperio con grafía griega (ῥεπούδιον), y Justino es precisamente el testimonio más antiguo de esa transcripción, bien documentada en el siglo IV[32].

En la época de Justino el repudium romano consistía en expresar claramente la voluntad de disolver el matrimonio, sin que para ello se requiriese formalidad ninguna testifical, verbal o escrita. La locución empleada por Justino para describir el hecho (ῥεπούδιον δοῦσα), indica que el repudium era concebido por él como un documento escrito[33]. Es imposi-

---

[29] Cf. GAI 1, 92 con las observaciones de KASER, Röm. Privatrecht 1², 312 y P. BONFANTE, Corso di diritto romano 1. Roma 1925, 196.

[30] L. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms 1¹⁰, Leipzig 1922 (= Aalen 1964), 283-285; J. CARPOPINO, La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire, París 1939 = 1950, 116-118.

[31] LEVY, Ehescheidung, 82-84.

[32] LEVY, Ehescheidung, 120-121.

[33] Sobre la no necesidad de formalidades en el repudio clásico: LEVY, Ehescheidung, 77-84. La locución empleada por Justino para describir el hecho coincide con la de un papiro del año 390 en la que, conforme a la concepción postclásica, el repudium es concebido como docu-

ble precisar si Justino, al presentar el repudium como documento escrito, interpreta el hecho conforme a la concepción semita que pudo conocer en su patria y en la Sagrada Escritura[34], o sencillamente atestigua que la mujer cristiana expresó de hecho su repudium por escrito. En la práctica romana del siglo II el documento escrito, con carácter meramente probativo, era una de las diversas maneras, y probablemente todavía no la más usual, en que uno de los cónyuges podía hacer saber al otro su decisión unilateral de dar por disuelto el matrimonio[35].

La serie de hechos narrados por Justino son también perfectamente explicables en la hipótesis de que los cónyuges no fuesen ciudadanos romanos y entre ellos mediase un matrimonio que se hubiese de regir por las normas de su civitas: de los datos conocidos de los derechos helenísticos se deduce que en el siglo II la disolución del matrimonio por decisión unilateral de la mujer estaba admitida sin necesidad de formalidades[36].

La disolución del matrimonio llevaba consigo una serie de consecuencias patrimoniales de capital importancia en la historia narrada por Justino. Las más importantes de esas consecuencias eran la restitución de la dote, la eventual exigencia de responsabilidades al marido por su posible intervención en la administración de los bienes extradotales, si los hubo. Consta por el texto de Justino que la mujer tenía bienes (τὰ ἑαυτῆς, τὰ πράγματα αὐτῆς); que una vez realizado el divorcio se in-

---

mento dispositivo: P. Lips 39, 9-10 (L. MITTEIS, Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde 2/2, Leipzig 1912, 141 nr. 127, 10), μετὰ τὸ δοθὲν αὐτῷ ῥιπούδιον. Sobre la transformación del repudium en documento escrito: LEVY, Ehescheidung, 105-129. En este sentido entendió Rufino el texto de Justino: RUF, HE 4, 17, 5 (GCS Eus 2/1, 361, 11) libello ei repudii dato.

[34] En el derecho hebreo desde el siglo VII a.C. el repudio había de revestir necesariamente forma escrita. Tal documento es calificado en la versión griega del Antiguo Testamento (LXX) como βιβλίον ἀποστασίου y en el Nuevo Testamento simplemente como ἀποστάσιον (F. SCHMIDTKE, Apostasion, RAC 1, 551-55). Justino natural de Samaría y buen conocedor de la Escritura debió de conocer bien esa concepción. En ese sentido: LEVY, Ehescheidung, 59.

[35] LEVY, Ehescheidung, 58-66.

[36] Para los derechos helenísticos, en los que no se requería formalidad ninguna para tal tipo de divorcio: THALHEIM, Ehescheidung, RE 5/2, 2012; E. WEISS, Griechisches Privatrecht, Leipzig 1923 (= Aalen 1965), 311-315; MITTEIS, Grundzüge und Chrestomatie 2/1, 217. 219; LEVY, Ehescheidung im Rechte der graeco-aegyptischen Papyri, ZSS 61 (1941), 45-46; R. TAUBENSCHLAG, The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri², Warszawa 1955, 111-112; E. ZIEBARIH, Ehe RE Suppl 7, 170-171; H.J. WOLFF, Die Grundlagen des griechischen Eherechts, TRG 20 (1952), 171-172. Para el derecho hebreo, en el que no se admitía el divorcio unilateral por parte de la mujer, y se exigía como formalidad esencial en todo caso de divorcio una declaración escrita: LEVY, Ehescheidung, 113-114; DELLING, Ehescheidung, RAC 4, 708-709; SCHMIDTKE, Apostasion RAC 1, 551-552.

teresó por el destino y la administración (διοικήσασθαι, διοίκησις) de esos bienes; que su pretensión estaba jurídicamente bien fundamentada, hasta el punto de dar lugar a un rescripto imperial que paralizó el proceso penal entablado contra ella como cristiana. Todo hace suponer que el divorcio planteó un problema patrimonial del que se tratará luego. En todo caso, la reacción del marido ante el divorcio unilateral de su mujer fue denunciarla como cristiana. Justino comenta el hecho con fuerte ironía al calificar al marido de hombre ejemplar (καλὸς κἀγαθὸς ἀνήρ), sin especificar sus móviles. No cabe por tanto precisar si además del natural rencor, hubo en el marido otros móviles de orden económico menos confesables. En todo caso, la sospecha de este último móvil fue probablemente el fundamento jurídico para interrumpir el proceso penal iniciado contra la mujer a consecuencia de la denuncia.

3. El procesamiento por cristianismo

En la serie de intervenciones contra los cristianos descritas por Justino, la autoridad romana que directamente interviene es el praefectus urbi, encargado del orden público de la ciudad, con la correspondiente jurisdicción criminal, delegada del emperador, ya ampliamente desarrollada a mediados del siglo II[37]. El prefecto en cuestión era concretamente Q. Lollius. Urbicus, persona históricamente bien conocida, que después de una brillante carrera militar y civil en tiempo de Adriano y Antonino Pío, había pasado a desempeñar la prefectura urbana y era con toda probabilidad uno de los amici que gozaron de gran influencia en la política de Antonino[38].

La cualificación de la persona de Urbico, el hecho de que los acontecimientos narrados por Justino ocurriesen en Roma y la intervención personal del emperador en uno de ellos, son razones que obligan a no poder considerar esos acontecimientos como producto de la actuación más o menos arbitraria de un magistrado, que actúa un poco por su cuenta, como ocurrió probablemente con alguna frecuencia en las actuaciones de

[37] Sobre la jurisdicción criminal del praefectus urbi: T. Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899 (= Graz 1955), 271-274; J.M. Kelly, Princeps iudex, Weimar 1957, 71-72; M. Hamond, The Antonine Monarchy, Roma 1959, 441 n. 71; G. Vitucci, Ricerche sulla praefectura urbi in età imperiale, Roma 1956, 50-81.

[38] Miltner, Lollius 28, RE 13/2, 1392-1393; L. Petersen, PIR² 5/1, 88-89 (nr 327); J. Crook, Consilium Principis, Cambridge 1955, 66-68. Entre los diversos cargos desempeñados por Urbico cabe destacar los de tribuno de la plebe, pretor, miembro del séquito de Adriano en la campaña de Judea, consul suffectus, gobernador de diversas provincias (Germania Inferior. Britannia, Africa).

los gobernadores de provincia, separados territorialmente del emperador, menos estrechamente vinculados a su persona y forzados muchas veces a atemperar las orientaciones imperiales a las circunstancias políticas de su provincia[39]. Desde el punto de vista de este estudio interesa destacar dos puntos dentro de la actuación del prefecto Urbico: la calificación penal del cristianismo y las formalidades del procedimiento.

En la descripción de Justino se afirma clara y reiteradamente que la razón formal por la que se procesó a la mujer, y por la que se condenó a Tolomeo y Lucio, fue el hecho de ser cristianos. El contenido formal de la denuncia del marido contra la mujer era su cristianismo; el marido al querer actuar contra Tolomeo, encargó al centurión que le preguntase únicamente si era cristiano; en el proceso formal seguido contra Tolomeo, lo único que verifica el prefecto es el cristianismo del encausado; lo que Lucio critica públicamente en la actuación del prefecto es precisamente este último hecho; el fundamento de la condena de Lucio es su profesión de cristianismo. La consecuencia clara e inmediata de estos datos es el que el cristianismo por sí solo constituía un hecho punible[39a].

Esta apreciación queda confirmada por toda la Apología de Justino, una de cuyas directrices fundamentales es precisamente protestar de que se condene a los cristianos por el mero hecho de serlo. Su argumentación parte del principio de que para determinar si una persona es buena o mala, y por tanto digna de castigo, no es criterio suficiente el mero hecho

---

[39] Entre la abundante bibliografía sobre el influjo conjunto de las circunstancias y de la política discrecional de los gobernadores de provincia en la persecución de los cristianos: E. MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums 3, Stuttgart 1923 = 1962, 519-564; H. LAST, Christenverfolgung 2, RAC 2, 1213-1214; 1224-1225; J. MOREAU, La persécution du christianisme dans l'Empire romain, París 1956, 51-55; Colin, Les villes libres, 117-151.

[39a] Sólo durante la impresión de este artículo me ha sido accesible J. SPEIGL. Der römische Staat und die Christen, Amsterdam 1970, 128-132, que da una explicación divergente de estos datos de acuerdo con su interpretación de la política de Adriano y de Antonino frente a los cristianos, según la cual el mero hecho de ser cristiano no sería ya fundamento suficiente para una acusación y menos para una condena. En consecuencia, Speigl atribuye a Justino una presentación de los hechos conforme a la tesis mantenida en la Apología, lo que desfigura la fundamentación jurídica de los dos procesos. El núcleo de la acusación en el proceso contra la mujer sería la nefasta perturbación que en sus facultades, y sobre todo en su decisión de divorciarse, había producido su devotio a una divinidad no romana, en perjuicio de su marido. En el caso de Tolomeo, la fundamentación del proceso habría sido su actividad proselitista en Roma de unas doctrinas disolventes que producían tales efectos nefastos en la sociedad. La discusión de la tesis de Speigl acerca de la política de Adriano y Antonino frente a los cristianos excede con mucho los límites de este artículo. Su valoración de Justino como fuente histórica es en principio acertada, aunque discutible en sus detalles. La fundamentación jurídica de los procesos contra la mujer convertida y contra Tolomeo resulta, sobre todo en el primer caso, forzada por la necesidad lógica de mantener una tesis central. Espero tratar más a fondo las interesantes tesis de Speigl en un trabajo en preparación sobre las constituciones imperiales sobre los cristianos en el siglo II.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

de que lleve un nombre (ὀνόματος προσωνυμία), si no se atiende a los hechos que deriven de ese nombre (ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων)[40].

Para reforzar su razonamiento recurre Justino a la pretendida relación etimológica del término χριστιανός (cristiano) con χρηστός (bueno)[41], y argumenta que sería tan injusto absolver a un cristiano reo de otros delitos, por el mero hecho de llevar un nombre bueno, como condenar por el solo nombre a quien no ha cometido otros delitos[42]. No excluye la posibilidad de que se prueben a un cristiano otros delitos; más aún, admite que esto ha ocurrido con frecuencia, refiriéndose probablemente a ciertos grupos[43], a los que en varios pasajes tacha de falsos cristianos dignos de ser castigados por sus delitos, a los que alude con reticencia[44].

Justino distingue por tanto netamente entre la mera profesión de cristianismo y los delitos que eventualmente puedan acumularse a esa profesión. Considera a esos eventuales delitos, mencionados sólo de forma genérica (ἀδικεῖν διὰ τὴν πολιτείαν, κακουργία)[45], como razón suficiente para una condena. En cambio, con un enfoque totalmente divergente del de los destinatarios, al menos teóricos, de la Apología, mantiene el principio de que la mera profesión de cristianismo no puede ser considerada punible[46], y por consiguiente califica de inocente (μὴ ἐλεγχόμενος τῇ δίκῃ οὐδὲν ἀδικῶν) al cristiano en cuanto tal, aun convicto de cristianismo ante el tribunal[47]. En consecuencia critica como irracional, injusta, y contraria a las normas usuales en la administración de la justicia, la condena de un cristiano por el mero hecho de serlo[48]. Según

---

40 JUST, Ap. 1, 4, 1. 3.

41 JUST, Ap. 1, 4, 1, 5. Sobre esa pseudoetimología, su origen, su sentido y su difusión: E. PETERSON, Christianus ST 121 (1946), 369-370 (= Frühkirche Judentum und Gnosis, Roma-Freiburg 1959, 83-87); H. FUCHS, Tacitus über die Christen, VigChr 4 (1950), 70-72.

42 JUST, Ap. 1, 4, 2.

43 JUST, Ap. 1, 7, 1-2. Sobre la interpretación de este oscuro pasaje: OTTO CAC 1/1³, 23-25.

44 JUST, Ap. 1, 16, 14 petición de que sean castigados los cristianos de mero nombre que no ajusten su vida a la doctrina de Cristo; 1, 26, 7 insinuación de que los herejes seguidores de Simón, Menandro y Marción practican las atrocidades atribuidas a los cristianos: incesto, promiscuidad, antropofagia. Sobre estas insinuaciones: R. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen², Stuttgart 1963, 143 n. 2; Die hellenistischen Mysterienreligionen³, Leipzig 1927 (= Stuttgart 1956), 109-110; W. SPEYER, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen, JbAC 6 (1963), 129-135.

45 JUST, Ap. 1, 4, 2; 1, 7, 1; 1, 26, 7.

46 Sobre esa divergencia: SCHMID, Christian re-interpretation, Maia 7 (1955), 6-9. No cabe discutir aquí la distinción de P. KERESZTES, Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus, Latomus 26 (1967), 59-66, entre la diversa actitud de Justino en las dos Apologías.

47 JUST, Ap. 1, 4, 2; 1, 7, 4; 1, 24, 1; 1, 68, 1.

48 JUST, Ap. 1, 4, 2 οὐ δίκαιον; 1, 4, 4 práctica usual excepto con los cristianos de castigar sólo a reos convictos; 1, 5, 1 ἀλόγῳ πάθει... ἀκρίτως κολάζετε; 2, 1, 1 ἀλόγως πραττόμενα.

su concepción, tal condena implica la imposición de una pena sin previo juicio (ἀκρίτως κολάζειν)[49] o sin haberse probado el delito del inculpado (πρὶν ἐλεγχθῆναι τιμωρεῖν, μὴ ἐλεγχομένους τῇ δίκῃ κολάζειν)[50].

Del mero hecho de que Justino exponga estos principios en tono polémico se deduce, indirecta pero claramente, que en la práctica se aplicaba el sistema contrario, impugnado como injusto[51]. Esta apreciación queda confirmada por varios pasajes de Justino en que se describe esa práctica o se alude a ella: el mero hecho de ser cristiano es objeto suficiente de denuncia[52]; en el correspondiente proceso, el hecho punible a constatar por el magistrado es el cristianismo del inculpado, de manera que la mera confesión es motivo suficiente de condena[53], mientras la abjuración conduce a la absolución[54].

La situación descrita en la Apología de Justino corresponde perfectamente con los datos proporcionados por otras fuentes de la época. En un rescripto de Trajano del año 112 en respuesta a Plinio, entonces gobernador de Bitinia, que consultaba sobre la actitud a seguir en las cognitiones de christianis, se establece con carácter orientativo que se había de castigar la mera profesión perseverante de cristianismo, siempre que fuera denunciada y probada en las debidas condiciones, y que se había de absolver a quien renegase con hechos fehacientes de su cristianismo, por mucho que se sospechase que lo había profesado anteriormente[55]. Como

---

49 JUST, Ap. 1, 5, 1.

50 JUST, Ap. 1, 4, 2.4.

51 P. KERESZTES, Law and arbitrariness in the persecution of the Christians and Justin's First Apology, VigChr 18 (1964), 213-214, considera que Justino en su Apología I polemiza contra los abusos ilegales contrarios al sistema vigente. La apreciación es cierta si no se la toma en sentido exclusivo, ya que Justino ataca claramente al sistema mismo. En cambio no convincente en el sentido que KERESZTES, Hadrian's Rescript, Latomus 26 (1967), 54-66, da al rescripto de Adriano y por tanto al sistema teóricamente vigente.

52 JUST, Ap 1, 4, 4 ἐφ' ἡμῶν δὲ τὸ ὄνομα ὡς ἔλεγχον λαμβάνετε; 1, 4, 5 χριστιανοὶ γὰ εἶναι κατηγορούμεθα.

53 JUST, Ap 1, 4, 6 διὰ τὴν ὁμολογίαν κολάζετε; 1. 11, 1 ἐκ τοῦ ανεταζομένους ὑφ' ὑμῶν ὁμολογεῖν εἶναι χριστιανοὺς γινώσκοντες τῷ ὁμολογοῦντι θάνατον τὴν ζημι'αν κεῖσθαι; 1, 39, 3 ὑπὲρ τοῦ μηδὲ ψεύδεσθαι μηδ' ἐξαπατῆσαι τοὺς ἐξεταζοντας ἡδέως ὁμολογοῦντες τὸν Χριστὸν ἀποθνήσκομεν; 1, 45, 5 θανάτου ὁρισθέμτος κατὰ τῶν διδασκόντων ἢ ὅλως ὁμολογούντων τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ.

54 JUST, Ap 1, 4, 6 ἐὰν μὲν τις τῶν κατηγορουμένων ἔξαρνος γένηται τῇ φωνῇ μὴ εἶναι φήσας, ἀφίετε ἄυτὸν ὡς μηδὲν ἐλέγχειν ἔχοντες ἁμαρτάνοντα; 1, 39, 3 (Ver n. 53).

55 PLIN, Ep 10, 97, 1 Neque in universum aliquid quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex poenitentia impetret. Sobre la acepción de for-

se ve, el cuadro presentado por Justino coincide plenamente con el esbozado en estas normas orientadoras de Trajano.

El mismo sentido ha de atribuirse, por lo que se refiere a la calificación del cristianismo, al rescripto de Adriano al procónsul de Asia C. Minicius, Fundanus, que ha de fecharse en los años 124 ó 125 y del que se conserva una traducción griega hecha por Eusebio no sin dificultades[56]. El rescripto da una serie de normas sobre la admisibilidad de la denuncia de cristianismo y sobre el procedimiento a seguir, y condiciona la condena a que se pruebe la antijuridicidad. La formulación griega de este concepto por Eusebio (τι παρὰ τοὺς νόμους πράττειν)[57] ha de ser entendida en el sentido que en los juristas de la época tuvieron las palabras que cabe conjeturar en original latino perdido: probablemente facere contra leges, o simplemente commitere, delinquere u otro término análogo, en la acepción genérica de realizar algo antijurídico[58]. Dentro de este concepto entraba la profesión de cristianismo; y sólo secundariamente,

---

ma en el sentido de norma determinada: VIR 2, 905-906. Sobre el sentido de la prueba exigida: L. KOEP, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch, JbAc 4 (1961), 58-68. Sobre la datación del epistolario de Plinio con Trajano: T. MOMMSEN, Zur Lebens-geschichte des jungeren Plinius, Herm 3 (1896), 53.50; U. WILCKEN, Plinius' Reisen in Bithynien und Pontus, Herm 49 (1914), 132-134. A.N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny, Oxford 1968, 529-533. De entre la inmensa literatura sobre la consulta de Plinio y la respuesta de Trajano: T. MAYER-MALY, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan, SDHI 22 (1956), 311-328; H. BABEL, Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlicher Sicht, Diss. Erlangen 1961; R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2 Jahrhundert dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians², München 1969, con abundante bibliografía; J.A. ARIAS, Ecos jurídicos en Plinio el Joven, Valladolid 1974, 30-33. La observación inicial del rescripto de Trajano muestra claramente el sentido orientador, no universalmente vinculativo de las normas por él dadas a Plinio. Esas normas se fueron generalizando según la tendencia evolutiva típica del derecho de la época clásica, a casos análogos. Sobre este punto: R. ORESTANO, Il potere normativo degli Imperatori e le costituzioni imperiali, Torino 1937, 65-68; E. LEVY, Gesetz und Richter, BIDR 45 (1938), 96-97; 137-138 (= Ges. Schr. 2, 459-461; 489-490); E. SACHERS, Ordo RE Suppl 7, 796-797; A. STEINWENTER, Prolegomena zu einer Geschichte der Analogie, en Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz 2, Napoli 1953, 181-183; FREUDENBERGER, Verhalten², 235-241.

[56] Texto griego del rescripto en JUST, Ap 1, 68. 6-10//EUS, HE 4, 9. 1-3 casi coincidentes. Sobre su autenticidad: C. CALLEWAERT, Le rescrit d'Hadrien à Minicius Fundanus, RHLR 8 (1903), 1741-81 con bibliografía. Sobre la datación: E. GROAG, Minicius 13, RE 15/2, 1821-1822.

[57] EUS, HE 4, 9, 3 = JUST, Ap 1, 68, 10.

[58] Entre los numerosos pasajes de juristas clásicos registrados en VIR 1, 992 en que aparece la locución facere contra legem (leges) son frecuentes los casos en los que el término leges tiene el sentido de ordenamiento jurídico en general: Dig 6, 2. 12, 4; 28, 6. 43, 3; 30, 112, 4; 39, 1, 8, 3; 44, 7, 52, 5; 49, 5, 2. Sobre el uso de delinquere y committere en sentido absoluto: VIR 2, 154-155; 1 819-820; E. ALBERTARIO, Delictum e crimen, en Studi di diritto romano 3, Milano 1936, 145 n.

merced a la interpretación del rescripto por la apologética cristiana de finales del siglo II, se abrió paso la concepción de que παρὰ τοὺς νόμους πράττειν significaba cometer un delito común distinto del hecho de profesar el cristianismo[59]. Tal interpretación, perfectamente explicable en el ambiente de la apologética y de la historiografía cristianas, pero de ninguna forma exigida por el texto mismo, implicaría en Adriano un radical cambio de actitud frente al cristianismo[60] en contradicción con los datos de las fuentes de la época.

En el proceso seguido contra Justino y otros seis cristianos entre los años 163 y 167, el praefectus urbi se interesó en definitiva únicamente por la profesión de cristianismo de los encausados, ofreció una oportunidad de liberarse de la condena mediante la apostasía y fundamentó la sentencia de muerte en la negativa de los cristianos a aceptar su oportunidad[61]. Taciano en su Discurso a los Griegos, escrito entre los años 150 y 180, alude a que los cristianos son condenados por su solo nombre de cristianos[62]. En el proceso de Policarpo de Esmirna, en la época de Antonino Pío o de Marco Aurelio[63], a pesar del carácter anormal del procedi-

---

[59] Sobre esta interpretación filocristiana: SCHMID, Christian re-interpretation, Maia 7 (1955), 7-10; MOREAU, Persécution 47-48; FREUDENBERGER, Velhalten[2], 227-234. Sobre el ulterior desarrollo en las apologéticas cristiana y pagana de la actitud tolerante de Adriano: J. GEFFKEN, Religionsgeschichtliches in der Historia Augusta, Herm 55 (1920), 283-286; W. SCHMID, Bildloser Kult, JbAC Ergb 1 (1964), 301-315.

[60] En tal sentido interpretan entre otros el rescripto: MOMMSEN, Strafrecht 577 n. 3; E.C. BABUT, Remarques sur es deux lettres de Pline et de Trajan, RHLR NS 1 (1910), 304-305; B. CAPELLE, Le rescrit d'Hadrien et l'Apologie de Justin, RBén 39 (1927), 368; P. KERESZTES, Hadria's Rescript to Minucius Fundanus, Latomus 26 (1967), 54-66.

[61] Sobre la fecha: H. LIETZMANN, Justinus 11, RE 10/2, 133. La narración más conocida del proceso (Mart. Just [2]) es probablemente (G. LAZZATI, Gli sviluppi della litteratura sui martiri nei primi quattro secoli, Torino 1956, 31-32) una reelaboración de otra más antigua (Mart. Just[1]) editados ambos en AMA[4] 15-17 (Mart. Just[2]) y AMA[4] 125-126 (Mart. Just[1]). Mart. Just[1] 3 = Mart. Just[2] 3, 4 el Prefecto pregunta a Justino para cerrar su interrogatorio οὐκοῦν χριστιανὸς εἶ. La misma pregunta se repite con ligeras variantes a los otros seis encausados (Mart. Just[1] 4 = Mart. Just[2] 4, 1.2.3.4.6.9). Mart. Just[2] 5, 4 συνελθόντες οὖν ὁμοθυμαδὸν θύσατε τοῖς θεοῖς. La frase alta en la redacción primitiva pero el hecho queda atestiguado por la fundamentación de la sentencia: Mart. Just[1] 5 = Mart. Just[2] 5, 5; Mart. Just[1] 5//Mart. Just[2] 5, 8 οἱ μὴ βουληθέντες ἐπιθῦσαι τοῖς θεοῖς φραγελλωθέντες ἀπαχθήτωσαν τῇ τῶν νόμων ἀκολουθίᾳ.

[62] TAT, Orat [27] Πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον τὸν μὲν λῃστὴν διὰ τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα μὴ κολάζειν πρὶν ἢ τἀληθὲς ἐπ' ἀκριβείᾳ καταμανθάνειν, ἡμᾶς δὲ προλήμματι λοιδορίας ἀνεξετάστως μεμισηκέναι; Diversos intentos de datación analizados en O. BARDENHENWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur I[2], 270-272. Nueva hipótesis en R.M. GRANT, The chronology of the greek Apologists VigChr 9 (1955) 28.

[63] Sobre la fecha: n 10. La narración del proceso se contiene en dos recensiones: Mart. Polyc (AMA[4] 1-7) y EUS, HE 4, 15, 3-45. Sobre la relación de ambas recensiones: H.v. CAMPENHAUSEN, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyrimus SBHdbg 1957/3, 7-39.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

miento, provocado por un tumulto popular, aparece con marcada insistencia, la opción a renegar del cristianismo, ofrecida por el procónsul a uno de los cristianos ejecutados poco antes que Policarpo[64], por el irenarca a Policarpo al conducirlo ante el tribunal[65] y repetidas veces por el procónsul a Policarpo a lo largo del proceso[66]; y en la sentencia dictada por el procónsul se fundamentó la condena de Policarpo en su profesión de cristianismo[67]. Aténagoras en su Apología, escrita entre finales del año 176 y principios del 178, contrapone la libertad religiosa otorgada por los Antoninos a los diversos grupos étnicos y culturales, integrantes del Imperio, a la persecución de que son objeto los cristianos por el mero hecho de serlo[68]; critica como absurdo e injusto que se condene a los cristianos sólo por serlo, sin que se les pruebe ningún delito[69]; y pide que se les trate como a los demás súbditos del Imperio y no se les condene por el solo nombre sino por eventuales delitos[70]. En la represión tumultuaria contra los cristianos de Lyon en el año 177[71], en los interrogatorios formales y en la fundamentación de la condena, se atendió únicamente a la profesión de cristianismo[72]; se sometió a tormento a los procesados, al menos según la interpretación cristiana de los hechos, para lograr su apostasía[73] y en las instrucciones dadas por Marco Aurelio para el caso, a

---

[64] Mart. Polyc 3, 1//EUS. HE 4, 15, 5 βουλομένου γὰρ τοῦ ἀνθυπάτου πείθειν αὐτὸν (= Germánico, uno de los cristianos condenados y ejecutados en Esmirna poco antes de Policarpo).

[65] Mart. Polyc 8, 2//EUS, HE 4, 15, 15 τί γὰρ κακόν ἐστιν εἰπεῖν· Κύριος Καῖσαρ καὶ ἐπιθῦσαι καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα καὶ διασῴζεσθαι.

[66] Mart. Polyc 9, 3 = EUS, HE 4, 15, 18 ὁ ἀνθύπατος... ἔπειθεν ἀρνεῖσθαι λέγων... ὄμοσον τὴν Καίσαρος τύχην; Mart. Polyc 9, 3//EUS, HE 4, 15, 20 ὄμοσον ἀπολύσω σε.

[67] Mart. Polyc 12. 1//EUS, HE 4, 15, 25 ἐν μέσῳ τοῦ σταδίου κηρῦξαι τρίς· Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν χριστιανὸν εἶναι.

[68] ATHENAG, Leg 1 ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι προσπολεμούντων ἡμῖν τῶν πολλῶν. Sobre la fecha: GRANT, Chronology VigChr 9 (1955) 28-29; SORDI, Nuovi decreti StRom 9 (1961) 369.

[69] ATHENAG, Leg 2 ἐφ' ἡμῶν δὲ μεῖζον ἰσχύειν τὸ ὄνομα τῶν ἐπὶ τῇ δίκῃ ἐλέγχων, οὐκ εἰ ἐδίκησεν τι ὁ κρινόμενος τῶν δικαζόντων ἐπιζητοῦντων ἀλλ εἰς τὸ ὄνομα ὡς εἰς ἀδίκημα ἀνυβριζόντων.

[70] ATENAG, Leg 2 ἀξιοῦμεν μὴ ὅτι χριστιανοὶ λεγόμεθα μισεῖσθαι καὶ κολάζεσθαι... κρίνεσθαι ...μὴ ἐπὶ τῷ ὀνόματι... ἐπὶ δὲ τῷ ἀδικήματι... ἐξεταζέσθω βίος, τὸ δὲ ὄνομα παντὸς ἀφείσθω ἐγκλήματος.

[71] Descripción de los sucesos en la carta de la comunidad cristiana reproducida en EUS, HE 5, 1, 3-63. No cabe discutir en este lugar la teoría de J. COLIN, L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177, Bonn 1964, 181-189, etc., que sitúa los hechos no en Lyon de las Galias sino en Heracleópolis-Sebastópolis del Ponto Galático.

[72] EUS, HE 5. 1. 10.20.26.33.44.48.50.

[73] El tormento (κόλασις, βάσανος, αἰκία) aparece mencionado en EUS, HE 5, 1, 12.16.18.20.21.38.54. EUS. HE 5. 1. 14.25 se refiere expresamente a la quaestio per tormenta. En EUS, HE 5, 1, 18-20.54 se afirma expresamente que la finalidad de los tormentos es obte-

consulta del gobernador, se ordenó que se pusiese en libertad a los que hubiesen renegado[74]. En la polémica contra la actitud ante el martirio de los gnósticos valentinianos se refleja una actitud análoga: Valentín y Heracleón, cuyas actividades han de fecharse entre los años 135 y 180, enseñaban que la pública profesión de cristianismo ante los tribunales, y correlativamente la apostasía, de las que dependía la condena o la absolución, carecían de toda revelancia moral y religiosa para el verdadero gnóstico, y que éste podía por tanto negar tranquilamente su cristianismo para obtener la absolución[75]. En el proceso seguido el año 180 en Cartago contra un grupo de cristianos de Scillium (Africa proconsular), el procónsul condicionó la absolución a la abjuración, y fundamentó la condena en la profesión obstinada de cristianismo[76]. Clemente de Alejandría en el libro IV de sus Stromata, escrito poco después del año 202, pero en el que se refleja un estado de cosas bastante anterior, presenta como punible el mero hecho de ser cristiano, e insiste en la relevancia de la profesión de cristianismo ante los tribunales, que implicará una condena a muerte[77].

En todo este conjunto de datos, procedentes de diversos autores y momentos del siglo II, y confirmados plenamente y con insistencia por Tertuliano en sus diversos escritos[78], aparece uniformemente como hecho punible el nomen christianum. El término ha de ser entendido en el senti-

---

ner la abjuración del cristianismo. No cabe discutir aquí si tal finalidad es una interpretación cristiana del hecho, como sospecha V. KAHRSTEDT, Die Märtyrerakten von Lugdunum, RhMus 68 (1913), 410.

[74] EUS, HE 5, 1, 47. Sobre el contenido jurídico del rescripto: SORDI, Nuovi decreti, StRom 9 (1961), 370-371.

[75] Sobre el tema A. ORBE, Los primeros herejes ante la persecución (= Estudios Valentinianos 5), AGreg 83 (1956), 1-101 que transcribe y analiza los textos de Clemente de Alejandría y Tertuliano en que se impugna esa doctrina.

[76] Mart. Scil (AMA[4] 28-29) 1 Saturninus proconsul dixit: Potestis indulgentiam domini nostri Imperatoris promereri si ad bonam mentem redeatis; 7 Saturninus proconsul dixit ceteris: Desinite huius esse persuasionis; 14 Speratum, Nartzalum, Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam et ceteros ritu christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animadverti placet. Sobre el valor histórico de la descripción del proceso: H. KARPP, Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer, VigChr 15 (1961). 165-172.

[77] CLEM., Strom 4, 79, 2-3 (GCS 2, 283, 19-20) διώκουσι τοίνυν ἡμᾶς οὐκ ἀδίκους εἶναι καταλαβόντες ἀλλ' αὐτῷ μόνῳ τῷ χριστιανοὺς εἶναι τὸν βίον ἀδικεῖν ὑπολαμβάνοντες; 4, 73, 1 (GCS 2, 281. 6-7) κατὰ φωνὴν ὁμολογεῖν ἐν δικαστηρίοις καὶ μέχρι θανάτου βασανιζομένους μὴ ἀρνεῖσθαι. Sobre la fecha: HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur 2/2, 11-12.

[78] Los textos de Tertuliano sobre este tema están sistematizados y analizados en C. CALLEWAERT, Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police? RHE 2 (1901), 777-785 no convincente en sus deducciones sobre el fundamento jurídico de la persecución.

do de adhesión actual del inculpado al grupo cristiano[79], de forma que el hecho que condiciona la sentencia es la profesión (ὁμολογία) de pertenencia actual al grupo, considerada como intolerable por los romanos. En la persistencia de esa profesión el magistrado romano podría ver diversos aspectos: falta de lealtad a lo que cabría llamar principios fundamentales de la romanidad, asociación ilegal, aislacionismo social capaz de crear situaciones conflictivas, obstinada contumacia en resistirse a las órdenes de la autoridad romana[80]. No cabe aquí analizar los factores históricos, políticos, sociales, jurídicos, culturales y religiosos que contribuyeron a tal planteamiento. Basta señalar que en la época aquí estudiada ni la autoridad romana ni los cristianos pudieron comprender exactamente en este conflicto el punto de vista de la parte contraria.

4. El proceso contra la mujer

Si por lo que toca a la calificación de cristianismo como hecho punible hay una perfecta uniformidad en los diversos casos narrados por Justino, en lo que se refiere a las formalidades de iniciación y al desarrollo del proceso seguido contra los cristianos, los diversos casos muestran una radical heterogeneidad. Conviene estudiar por separado cada uno de esos casos, comenzando por el de la mujer, en el que se siguió un procedimiento que cabría calificar de regular.

A mediados del siglo II, los procesos contra los cristianos discurrían dentro de las flexibles líneas procesales de la cognitio extra ordinem, en

---

[79] El término nomen en latín tiene un alcance mucho más amplio que el castellano nombre y sus correspondientes en idiomas modernos. En la terminología jurídica se usa con frecuencia en un sentido que trasciende el de pura denominación y se aproxima al de categoría jurídica. Ejemplos en VIR 4, 174-176. Frecuentemente se emplea también con referencia a un grupo familiar (A. FORCELLINI, Totius latinitatis lexicon ed. germ.[3], Schneeberg 1831, 174) o político-social (nomen latinum, etc.). En este sentido: E.J. BICKERMAN, Trajan, Hadrian and the Christians, RFIC 96 (1968), 294-295. Sobre los peculiares matices bíblicos del término nomen en la literatura cristiana primitiva: C. MOHRMANN, A propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne, VigChr 8 (1954), 167-169.

[80] Entre la inmensa bibliografía sobre el fundamento jurídico de los procesos contra los cristianos en los dos primeros siglos: J. MOREAU, La persécution, 70-74; H. LAST, Christenverfolgung, RAC 2, 1221-1227; T. MAYER-MALY, Christenbriefe von Plinius und Trajan, SDHI 22 (1956), 317-325. T.D. BARNES, Legislation against the Christians, JRS 58 (1968), 32-50; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen, Amsterdan 1970, 250-254. Sobre el fondo político-teológico del conflicto son excelentes los estudios de L. KOEP, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch, JbAC 3 (1961), 58-74; Religio und Ritus als Problem des frühen Christentums, JbAC 5 (1962), 44-48; J. VOGT, Zur Religiosität der Christenverfolger im römischen Reich SBHdbg, 1962/1, 8-11.

la que el magistrado dirigía la totalidad del proceso sin las formalidades y limitaciones del ordo iudiciorum publicorum, y con un amplio margen de discrecionalidad en la admisión de la denuncia, iniciación del proceso, apreciación del hecho y de sus circunstancias, incidencias procesales, valoración de las pruebas y determinación de la pena[81]. En el caso aquí estudiado el magistrado competente fue el praefectus urbi, encargado del orden público de la ciudad, con la correspondiente jurisdicción criminal delegada del emperador, ampliamente extendida en la época aquí estudiada[82]. Para la iniciación de la cognitio en materia criminal no se requerían a mediados del siglo II las formalidades de la accusatio, necesarias para la iniciación de un iudicium publicum[83]. El magistrado podía dar cauce a una simple denuncia (delatio), aunque de hecho con frecuencia el comportamiento procesal del denunciante se asemejase notablemente al de un acusador formal en iudicium publicum[84]. Concretamente por lo que se refiere a la cognitio de christianis, según las ya mencionadas directrices dadas por Trajano a Plinio el año 112, para que hubiese lugar a una cognitio debía preceder una delatio en regla, con expresa exclusión de las denuncias anónimas[85]. Y en las normas dadas por Adriano en el mencionado rescripto del año 124 o 125, se ordenaba al procónsul de Asia que no procediese contra los cristianos por aclamaciones tumultuarias de la multitud (βοαί), y se extendían analógicamente a la cognitio de christianis los principios de represión de la calumnia[86]. Para ello se ordenaba al procónsul que responsabilizase al delator con su denuncia, exigiendo como condición de admisibilidad que el denunciante estuviese dispuesto a mantenerla ante el tribunal (διισχυρίζεσθαι... ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνεσθαι) con el consiguiente riesgo de una pronuntiato de calumnia para los casos de calumnia propiamente tal y de desistimiento

[81] Sobre las características procesales de la cognitio: MOMMSEN, Strafrecht, 339-341; 346-348; V. BRASIELLO, La repressione penale in diritto romano, Napoli 1937, 35-46; 189-191; 200-214; E. LEVY, Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht, BIDR 45 (1938), 80-83 (= Ges. Schr. 2, 449-451).

[82] Cf. n 37.

[83] MOMMSEN, Strafecht 340; H.F. HITZIG, Crimen RE 4/2, 1716.

[84] KLEINFELLER, Cognitio RE 4/1, 219.

[85] PLIN, Ep 10, 97, 1-2 (Respuesta de Trajano) si deferantur et arguantur puniendi sunt... sine auctore vero propositi libelli <in> nullo crimine locum habere debent.

[86] Sobre las aclamaciones tumultuarias y su influjo en la administración de la justicia: T. KLAUSER, Akklamation RAC 1, 223-224; J. COLIN, Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires, Bruxelles 1965, 135-147; P. KERESZTES, Law and arbitrariness, VigChr 18 (1964), 207-210; Hadrian's Rescript, Latomus 26 (1967), 60-65. Sobre el concepto jurídico-penal de calumnia: MOMMSEN, Strafrecht, 492-493; HITZIG, Calumnia RE 3/1, 1414-1419; E. LEVY, Von dem römischen Anklägervergehen, ZSS 53 (1933), 159-173 (= Ges. Schr 2, 283-393); FREUDENBERGER, Verhalten[2], 222-224.

(tergiversatio)[87]. Por Apuleyo conocemos las precauciones de sus acusadores en el proceso seguido contra él en tiempo de Antonino Pío, al verse constreñidos a formalizar la denuncia: redujeron a un mínimo susceptible de ser probado la calificación del delito y tomaron otras medidas ordenadas a disminur el riesgo de incurrir en calumnia[88]. No consta si ya en tiempo de Adriano y de Antonino Pío, el magistrado pudo además exigir, al menos discrecionalmente, en el momento de formalizar la denuncia, una fianza de exercenda lite, como la que aparece mencionada en algunas constituciones imperiales de principios del siglo III[89].

En el caso narrado por Justino, la denuncia del marido contra su mujer estaba en consonancia con esas orientaciones dadas por Trajano y Adriano. Justino califica la denuncia como κατηγορία, término empleado para designar tanto la accusatio formal en un iudicium publicum, como la delatio que bastaba para iniciar una cognitio[90]. De la correspondencia de Plinio con Trajano, se deduce que era usual que las denuncias contra los cristianos se presentasen por escrito en forma de libelli[91]. El mismo procedimiento se observaba en las denuncias de todo tipo ante los gobernadores de provincia[92]. Tales libelos tendrían un contenido análogo al libellus accusationis o libellus inscriptionis en que se documentaba la delatio nominis en los iudicia publica, y en el que se consignaba el nombre del acusado, el delito cometido y sus circunstancias[93]. En el texto de Justino no hay el menor dato para sospechar que no se hizo en la forma usualmente admitida, ya que el término λέγων empleado por Justino para describirla puede perfectamente interpretarse, sin forzar el sentido, como

---

87 Sobre la extensión analógica de la calumnia al ámbito de la cognitio: HITZIG, Calumnia RE 3/1. 1415; LEVY, Anklägervergehen ZSS 53 (1933) 172 (= Ges. Schr 2, 392); R. TAUBENSCHLAG, Il delatore e la sua responsabilità nel diritto dei papiri, en Studio in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz 1. Napoli 1953, 501-507.

88 APUL, Ap 2, 1-2. El proceso tuvo lugar en tiempo de Antonino Pío ante el Procónsul Claudius Maximus (APUL, Ap 85, 2). E. GROAG, Claudius 239 RE 3/2, 2773 data el proconsulado de Claudio en los últimos años de Antonino Pío. P. VALLETTE, Apulée, Apologie[2], París 1960, XXIII-XIV presenta como posible fecha los años 157-158. Sobre el tema: S. SEGURA, El proceso de magia contra Apuleyo, ED 16 (1968), 431-436.

89 CJ 9, 45, 1 (Caracalla); 9, 1, 3 p (222).

90 TAUBERSCHLAG, Il delatore en St. Trangio-Ruiz 1, 501. Justino emplea el término frecuentemente tanto en el sentido genérico de acusación-denuncia, como con referencia expresa a la delación de cristianos: JUST, Ap 1, 3, 1; 1, 4, 1.4.5.6; 1, 7, 2.5.

91 PLIN, Ep 10, 96, 5; 10, 97, 2.

92 TAUBERSCHLAG, The Law of Greco-Roman Egypt[2], 545.

93 H.F. HITZIG, Delatio nominis, RE 4/2, 2426-2427; A.v. PREMERSTEIN, Libellus RE 13/1, 60. El encabezamiento de la fórmula usual aparece en APUL, Ap 102, 7 Hunc ego... reum apud te facere institui.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

referencia al contenido de una denuncia escrita[94]. El hecho por el que se denunciaba a la mujer era el de cristianismo (λέγων αὐτὴν χριστιανὴν εἶναι), que como se ha visto constituía un hecho punible, cuya denuncia en las debidas condiciones debía ser admitida. El hecho era cierto y el marido, por lo que se desprende del texto de Justino, no se contentó con denunciarlo, sino que estuvo dispuesto a mantener su delación: Justino, al describir su reacción ante la interrupción del proceso por rescripto imperial, parece indicar su intervención activa en el proceso, no sólo en su iniciación (πρὸς ἐκείνην μὴ δυνάμενος τανῦν ἔτι λέγειν). El proceso por tanto estaba perfectamente en consonancia con las normas procesales establecidas por Trajano y Adriano.

5. La intervención del emperador

Una vez iniciada una cognitio, el magistrado podía discrecionalmente conceder al acusado que lo solicitase, tiempo y oportunidad para preparar su defensa[95]. Probablemente en ese momento procesal se produjo la incidencia descrita por Justino. La mujer hizo llegar al emperador un libelo en el que solicitaba se le concediese poder poner en orden todo lo referente a su patrimonio, antes de proceder a su defensa. La terminología empleada por Justino (βιβλίδιον ἀναδέδωκε... ἀξιοῦσα) es la usual en las fuentes griegas del siglo II para designar la entrega de una solicitud escrita (libellus, ὑπόμνημα)[96]: el mismo Justino la emplea en otro pasaje de la Apología para describir la entrega de una solicitud al praefectus Aegypti[97]. No consta expresamente la forma en que se hizo llegar el libelo al emperador. Si al procesamiento había acompañado prisión preventiva[98], quedaría excluida una entrega personal y habría que entender el verbo ἀναδιδόναι en el sentido amplio de entregar por intermediario, perfectamente admisible. Ese intermediario pudo ser o un representante de la mujer o el mismo praefectus urbi[99]. En la tramitación de un proceso era muy frecuente que el juez, en caso de duda, elevase consulta al empera-

---

[94] Sobre esa acepción de λέγειν: H.G. LIDDELL-R. SCOTT-H.S. JONES, Greek-English Lexicon[9], Oxford 1940 = 1961, 1034 nr 8.

[95] KLEINFELLER, Cognitio RE 4/1, 219.

[96] PREMERSTEIN, Libellus RE 13/1, 32.

[97] JUST, Ap 1, 29, 2. Sobre el caso ver: Nr 18.

[98] Sobre la prisión preventiva: T. MAYER-MALY, Vincula RE 8A/2, 2203-2205. Dig 48, 3,3 hace referencia a un rescripto de Antonino Pío que tiende a reducir su empleo.

[99] Sobre los libelos con consultas remitidas al emperador, antes de comenzar o ya comenzado el proceso, por el juez o por las partes: MOMMSEN, Strafrecht, 278-279; L. WENGER, Die Quellen des römischen Rechts, Wien 1953, 427-431; PREMERSTEIN, Libellus RE 13/1, 38-39.

dor e hiciese acompañar a su consulta un libelo de la parte que había suscitado la duda, en que ella expusiese su punto de vista[100]. La entrega del libelo no tiene por tanto nada de anormal.

De la referencia de Justino al contenido del libelo, se deduce claramente que la mujer solicitaba una dilación hasta tanto que pudiese dar solución al problema patrimonial planteado por el divorcio (πρότερον συγχωρηθῆναι αὐτῇ διοικήσασθαι τὰ ἑαυτῆς... ἔπειτα ἀπολογήσασθαι) y ese problema pudo haber sido notablemente complicado.

Caso de ser los cónyuges cives romani y de haber mediado entre ellos un iustum matrimonium, el divorcio generaba automáticamente en el marido la obligación de restituir la dote: los bienes dotales no fungibles debían ser devueltos inmediatamente; los fungibles, en tres plazos anuales, a no ser que el divorcio se hubiese producido por la mala conducta del marido, en cuyo caso esos plazos quedaban reducidos o excluidos[101]. Para exigir la devolución de la dote disponía alternativamente la mujer de la condictio (actio ex stipulatu), caso de haberse estipulado en eventuales cautiones rei uxoriae, al constituirse la dote, su devolución; y en todo caso de la actio rei uxoriae. Por esta última podía exigirse al marido indemnización por los daños y pérdidas ocurridos en los bienes dotales, por su dolus y por su culpa, entendida en sentido activo[102]; a no ser que en un eventual pactum dotale se hubiese convenido, al constituirse la dote, que el marido al disolverse el matrimonio devolviese no los objetos mismos, sino su estimación en dinero, en cuyo caso el marido corría con el riesgo de la destrucción de esos objetos[103]. El marido por su parte tenía la facultad de retener en determinados casos (culpa de la mujer en el

---

[100] Casos en que se sigue tal tramitación: PLIN. Ep 10, 59 Flavius Archippus per salutem tuam (= Trajano) aeternitatemque petit a me ut libellum quem mihi dedit mitterem tibi. Quod ego sic roganti praestandum putavi, ita tamen ut missurum me notum accusatrici eius facerem, a qua et ipsa acceptum libellum his epistulis iunxi quo facilius veluti audita utraque parte dispiceres quid statuendum putares; 6,31,9 (Trajano) indulserat tamen petentibus dilationem; 10, 81, 3-5 Ut longiorem diem ad struendam causam darem utque in alia civitate cognoscere petit. Ego me auditurum Nicaeae respondi. Ubi cum sedissem cogniturus idem Eumolpus tamquam adhuc parum instructus dilationem petere coepit; contra Dio ut audiretur, exigere. Dicta sunt utrimque multa etiam de causa. Ego cum dandam dilationem et <te> (= Trajano) consulendum existimaren in re ad exemplum pertinenti, dixi utrique parti ut postulationum suarum libellos darent: volebam enim te ipsorum potissimum verbis ea quae erant proposita cognoscere.

[101] UE 6, 8.13.

[102] Sobre la responsabilidad del marido respecto a los bienes dotales: P. BONFANTE, Corso di diritto romano 1, Roma 1925, 338-345. V. ARANGIO RUIZ, La responsabilità contrattuale in diritto romano^{2}, Napoli 1935 = 1958, 201-204; H.H. PFLÜGER, Zur Lehre der Haftung des Schuldners nach römischen Recht, ZSS 65 (1947), 147-162.

[103] KASER, Röm. Privatrecht 1^{2}, 341.

divorcio, donaciones hechas a la mujer, impensas realizadas en los bienes dotales, etc.) una determinada parte de la dote[104]. Aparte de la probable existencia de una dote, pudo ocurrir que la mujer hubiese conservado durante el matrimonio bienes extradotales. Esos eventuales bienes extradotales podían haber quedado bajo la administración directa de la mujer; o su simple custodia, o su administración, podían haber sido confiadas al marido. En cada una de esas hipótesis, que podían darse simultáneamente en un caso concreto, existían medios jurídicos específicos para, en caso de disolución del matrimonio, exigir la devolución y las eventuales responsabilidades[105].

En los derechos helenísticos, que eventualmente pudieron aplicarse, caso de no haber existido entre los cónyuges un iustum matrimonium sino una unión secundum leges moresque peregrinorum, las normas sobre la restitución de la dote (προίξ, φέρνή) ofrecieron particularidades que pudieron hacer el problema notablemente complicado[106]. Hubo derechos en los que la mujer divorciada podía exigir no sólo la dote, sino también la mitad de sus frutos[107]. En otros ordenamientos, el marido parece haber tenido en determinados casos el derecho de apropiarse de la dote[108]. En los contratos matrimoniales de la época del Principado conservados en Egipto, es lo normal que se convenga expresamente la devolución de la dote aun en el caso de divorcio unilateral por parte de la mujer (ἀπαλλαγή), y se establezca la obligación de hacerlo inmediatamente o en un determinado plazo, según el marido fuera o no culpable[109]. Res-

[104] UE 6, 9-17. Particularidades en KASER, Röm. Privatrecht 1², 338-341.

[105] Sobre el régimen de los bienes extradotales: SCHULZ, Class. Rom. Law 131; E. GERNER, Beiträge zum Recht der Parapherna, München 1954. 60-64; M. GARCÍA GARRIDO, Ius uxorium, Roma-Madrid 1958, 30-54.

[106] Diferencia entre ambos conceptos en H.J. WOLFF, προίξ RE 23/1, 167-170. Sobre la regulación de la devolución de los bienes dotales en los derechos helenísticos: G. HAGE, Ehegüterrechtliche Verhältnisse in den griechischen Papyri Aegyptens, Kön-Graz 1968, 160-171; J. MODRZEJEWSKI, Zum hellenistischen Ehegüterrecht im griechischen und römischen Aegypten ZSS 87 (1970), 64-65.

[107] Tal regulación aparece en el siglo V a.C. en Gortina (L. Gort 2, 45-54 [ed. D. COMPARETTI, Firenze 1885]) y en el siglo V p.C. en Siria (Lib. Syr-Rom 105 [FIRA² 2, 788]). Sobre el sentido de la disposición en Gortina: THALHEIM, Ehescheidung RE 5/2 5/2, 2011; O. SCHULTHESS, φερνή RE 19/2, 2050. Sobre la probable continuidad y extensión de tal norma en algunos derechos helenísticos: L. MITTEIS, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaissereichs, Leipzig 1891. 240-241.

[108] Tal regulación aparece en Egipto en la época ptolomaica: MITTEIS, Grundzüge 2/1, 216-217. Se dio también probablemente en Efeso, como parece insinuar una inscripción del siglo III a.C. (SIG³ nr 297, 59-60) confirmada por un episodio de la novela de Aquiles Tacio escrita hacia finales del siglo III p.C. (Ach. Tat 3, 8, 13). Sobre el tema: THALHEIM, Ehescheidung RE 5/2, 2012-2013; SCHULTHESS, φερνή RE 19/2, 2052; WOLFF, προίξ RE 23/1, 168.

[109] MITTEIS, Grundzüge 2/1, 218-223; TAUBENSCHLAG, Law of Greco-Roman Egiypt², 123-124.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

pecto a los bienes extradotales (παράφερνα, etc.) se daba en los derechos helenísticos una no menor variedad de regulaciones[110].

El texto de Justino nada dice sobre el régimen patrimonial existente en el matrimonio en cuestión, ni proporciona datos para determinar cuál fue el problema patrimonial concreto planteado por el divorcio. Con términos generales (διοίκησις τῶν πραγμάτων αὐτῆς) alude solamente, pero de manera clara, a la existencia de ese problema: la mujer tras el divorcio quiso poner jurídicamente en orden su patrimonio[111], dentro del cuadro de normas arriba esbozado. Dada la libertad con que originariamente habían procedido ambos cónyuges dentro del matrimonio, la inmoralidad de todo género atribuida al marido, y la actuación rencorosa de éste tras el divorcio, cabe deducir que el problema jurídico-patrimonial planteado hubo de ser notablemente complicado.

El interés patrimonial de la mujer al pedir la dilación del proceso penal era en sí limitado. En caso de absolución hubiese podido plantear ulteriormente el problema patrimonial. En caso de condena a muerte, en que normalmente hubiera desembocado el proceso, se hubiese seguido la confiscación (publicatio bonorum) de su patrimonio[112]. Sin embargo, el problema planteado con habilidad podría tener amplias consecuencias: caso de existir un problema de restitución de dote, si la mujer era condenada en el proceso criminal y ejecutada antes de que el marido hubiese devuelto la dote, sin haber incurrido por su parte en mora, la dote quedaría probablemente en poder del marido[113]. En consecuencia, en tal hipótesis, podía ser presentada la denuncia del marido como una oscura maniobra para apropiarse definitivamente de la dote. Una denuncia de tal especie, aunque no fuese subsumible en ninguna de las prohibiciones ex-

---

110 E. GERNER, Parapherna 1-51; HAGE, o.c. 238-244; 277-281; MODRZEJEWSKI, o.c. ZSS 87 (1970), 68-70.

111 Sobre este sentido de διοικεῖν y διοίκησις: STEPHANUS-HASE, Thesaurus 3, 1513 B-C; LIDDELL-SCOTT-JONES, Lexicon⁹ 432.

112 Desde la época de Tiberio la publicatio bonorum seguía siempre a una condena capital dentro del marco del ordo iudiciorum publicorum, y tal principio se aplicó por extensión a la cognitio extra ordinem: Calístrato en sus Libri de iure fisci, compuestos a principios del siglo III (v. KOTZ-DOBRZ, Callistratus RE Suppl 3, 229) afirma: Damnatione bona publicantur cum aut vita adimitur aut civitas aut servilis condicio irrogatur (Dig 48, 20. 1 pr). Sobre el tema: F. DESSERTEAUX, La capitis deminutio dans le droit byzantin TRG 8 (1928), 140-146; M. FUHRMANN, Publicatio RE 23/2, 2499-2501; W. WALDSTEIN, Bona damnatorum RE Suppl 10, 107-109, 117.

113 La publicatio sólo afectaba automáticamente a la dote de la mujer condenada en cinco delitos públicos tipificados: maiestas, vis publica, parricidium, veneficium, de sicariis (Dig 48, 20, 3 [ULP, Ed 33]). La pretensión de los herederos de la mujer divorciada sólo encontraba cauce en caso de mora del marido en la restitución (UE 6, 7; Fvat 95 [PAUL, Resp 7]). Sobre la mora del marido en la restitución de la dote: M. KASER, Mora RE 16/1, 271.

presas de Trajano y Adriano, era suficientemente sospechosa; y de hecho tuvo eficacia ante la cancillería imperial[114].

La solicitud hubo de ser tramitada a través del departamento a libellis, en el que se estudiaban los casos propuestos, se preparaban sus respuestas, cuando fuese necesario se informaba sobre el caso al emperador, y tras estos pasos se sometía la respuesta a la subscriptio imperial[115]. Conocemos los nombres de dos de las personas que en tiempo de Antonino Pío dirigieron el departamento: el jurista L. Volusius Maecianus, que desempeñaba el cargo en tiempo de Adriano y fue pronto promovido por Antonino a otras funciones[116], y C. Iulius Celsus, quien de procurator de las provincias Lugdunense y Aquitania pasó a desempeñar el cargo a libellis[117]. De un caso conocido de la actividad jurisdiccional del primero durante su posterior prefectura de Egipto[118] y de los escasos restos conservados de sus escritos en el Digesto[119], se deduce que tuvo un sentido de la justicia extremadamente fino; pero con toda probablidad ya no dirigía el departamento al producirse el caso aquí estudiado. Del segundo, apenas se conoce más que los datos escuetos de su carrera política. Tampoco se sabe si el departamento a libellis estaba precisamente dirigido por él en la fecha que nos interesa.

Se sabe en cambio con certeza que Antonino, en toda su actividad jurisdiccional, se caracterizó por su minuciosidad y su sentido de la justicia, y que se hizo rodear de juristas destacados. Su biógrafo hace notar:

> SHA Pius 7,1
> Tanta sane diligentia subiectos sibi populos rexit ut omnia et omnes, quasi sua essent, curaret. 12,1 Multa de iure sanxit ususque est iuris peritis Vindio Vero, Salvio <Iuliano, Fulvio>, Valente, Volusio Maeciano, Ulpio Marcello et Diavoleno[120].

---

[114] No hay el menor vestigio en el texto de que en el libelo se solicitase la reserva total o parcial del patrimonio en favor de los presuntos herederos, para nada mencionados, caso de condena. No se ha de buscar por tanto una fundamentación de la interrupción del proceso en la orientación humanitarista de los Antoninos en tal sentido. Sobre el tema: FUHRMANN, Publicatio RE 23/2, 2506-2507.

[115] A.v. PREMERSTEIN, a libellis RE 13/1. 17-19.

[116] E. LEVY, Zwei Inschriften auf den Juristen Maecianus ZSS 52 (1932), 352-355; A. STEIN, Die Präfekten von Agypten in der römischen Kaiserzeit, Bern 1950, 88-90.

[117] A. STEIN, Iulius 181 RE 10/1, 543-544; Der römische Ritterstand, München 1927, 313.

[118] E. SEIDL, Die Jurisprudenz der Statthalter Agyptens in der Prinzipatszeit en Studi in onore di V.E. Paoli, Firenze 1955, 668-669.

[119] Sobre las características de Maecianus como jurista: T. MAYER-MALY, Volusius 7 RE 9A/1, 904-906.

[120] Sobre la conjetura <Iuliano, Fluvio> y la identificación de Diavolenus con Iavolenus; J. CROOK, Consilium Principis, Cambridge 1955, 67; F. SCHULZ, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft, Weimar 1961. 123-125.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Esas noticias laudatorias, que podrían resultar sospechosas de parcialidad en la Historia Augusta[121], quedan en este caso bien confirmadas. Marco Aurelio, hijo adoptivo, corregente y sucesor de Antonino, dice haber aprendido de él el sentido insobornable de justicia[122], la minuciosidad en el examen de los problemas tratados en consejo[123] y la previsión y previa solución de los mínimos detalles que pudieran surgir en los asuntos[124]. De hecho en los rescriptos de Antonino, cuyo texto se conserva más o menos fragmentariamente, aparece evidente un fino sentido humanista en la interpretación de las normas, con relativamente frecuentes referencias a las aequitas o conceptos semejantes[125]. De esos textos y de las numerosas referencias más o menos completas a sus rescriptos, hechas por juristas clásicos[126], se desprende con toda claridad que en la interpretación y aplicación del derecho dominó en la cancillería de Antonino una marcada tendencia a evitar abusos e injusticias aparentemente basadas en la norma jurídica, y a buscar lo justo por una interpretación más fina y ponderada de la norma[127].

En el texto de Justino no hay referencia alguna a la continuación del proceso criminal contra la mujer. Ese silencio no implica necesariamente

---

121 Sobre la tendencia de la Historia Augusta: J. STRAUB, Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike, Bonn 1963, 183-193, con excelente visión de conjunto y bibliografía.

122 MARC AUR, 1, 16, 5 τὸ ἀπαρατρέπτως εἰς τὸ κατ' ἀξίαν ἀπονομητικὸν ἑκάστῳ.

123 MARC. AUR, 1, 16, 9 τὸ ζητητικὸν ἀκριβῶς ἐν τοῖς συμβουλίοις.

124 MARC. AUR, 1, 16, 12 τὸ πόρρωθεν προνοητικὸν καὶ τῶν ἐλαχίστων προδιοικητικόν. Valoración de estos datos en P.v. ROHDEN, Aurelius 138 RE 2/2, 2506; 2509-25010; CROOK, Consilium Principis 67-68.

125 Coll 3, 3, 3 = Inst 1, 8, 2 = Dig 1, 6, 2; aequum est; Dig 4, 7, 1 pr ubi aequitas evidens poscit; Dig 8, 3, 16 οὐκ ἔστιν εὔλογον; Dig 22, 1. 17, 1 parum iuste; Dig 26, 5, 12, 2 aequum est; Dig 36, 3, 14, 1 perquam iniquum esse; 42, 1, 31 tempus... quod sufficere pro facultate cuiusque videbitur; Dig 45, 8, 39, 8 cum sit difficilimum iustum dolorem temperare. Sobre el concepto de aequitas en las constituciones imperiales de la época clásica; F. PRINGSHEIM, Römische aequitas der christlichen Kaiser en Acta Congressus iuridici internationalis VII saeculo a Decretalibus 1. Roma 1935, 129-132 (= Gesammelte Abhandlungen 1, Heidelberg 1961, 229-233).

126 Textos recogidos en G. GUALANDI, Legislazione imperiale e giurisprudenza 1, Milano 1963, 58-102.

127 W. WEBER, The Antonines CAH 11², 334-335. Esa tendencia se manifiesta por ejemplo en las medidas contra los dueños de esclavos que abusan de su derecho maltratándolos (GAI 1, 53; Coll 3, 3, 1-6; Inst 1, 8, 2; Dig 1, 6, 1, 2; 1, 6, 2); en la negación de protección a quien procede con calliditas (Dig 16, 1, 2, 3; 23, 2, 58); en la valoración de circunstancias relevantes decisivas (Dig 25, 3, 5, 7; 5, 3, 7, 1; 22. 1, 17, 1; 29, 2, 6, 3; 34, 9, 5, 1), en la ponderación de la interpretación de testamentos (GAI 1, 120; 28, 5, 1, 5.6; 29, 1, 1 pr-1; 29, 1, 15, 2; 32, 8, 2), en su sensibilidad ante el enriquecimiento injustificado (Dig 28, 6, 5 pr; 3, 5, 3, 4; 13, 6, 3 pr; 48, 20, 7, 4) o ante manejos turbios para adueñarse de la herencia de la propia mujer (Dig 34, 9, 3).

que la continuación del proceso no tuviera lugar, sobre todo si se tiene en cuenta que la Apología está escrita poco tiempo después de los sucesos narrados. Sin embargo, supuestos el amplio margen de discrecionalidad del procedimiento extra ordinem, la lentitud en la administración de la justicia civil[128], y el interés tanto de la mujer como del marido en no acelerar la solución del problema patrimonial, no cabe excluir la posibilidad de que el proceso penal quedase aplazado de hecho definitivamente[129].

La explicación propuesta no pasa de ser una hipótesis con diverso grado de verosimilitud en sus diversos puntos. Sin embargo, el mero hecho de que la petición fuese atendida es un dato de sumo interés para la valoración de la actitud de Antonino Pío frente al cristianismo. No se trata de una decisión filocristiana, ya que inmediatamente se produjeron las condenas de Tolomeo y Lucio estrechamente relacionadas con el proceso de la mujer. Por otra parte el emperador y su cancillería supieron evidentemente que con el rescripto se favorecía a una cristiana procesada. Es altamente significativo que el emperador y su cancillería, ante un caso en el que si el proceso criminal no se difería, se corría el riesgo de que se cometiese una injusticia de orden patrimonial, diesen preferencia a la evitación de esta última. Semejante actitud refleja la misma línea de conducta mantenida por Trajano al prohibir que se admitiesen denuncias anónimas, y por Adriano al hacer otro tanto con las denuncias tumultuarias e informales y al tomar medidas contra las calumniosas. Común a los tres emperadores es el principio de que las denuncias contra los cristianos, hechas en la debida forma, deben ser admitidas; pero al mismo tiempo, que en la represión del cristianismo no deben admitirse ni medios técnicamente injustos o cuestionables, ni fines turbios.

6. El proceso y condena de Tolomeo y Lucio

En la descripción del proceso que llevó a la condena de los demás cristianos, tal como aparece en el actual texto de Justino, se consignan una serie de detalles extraños. Tolomeo había sido envuelto en el proceso de la mujer cristiana y con tal ocasión había sido encarcelado, había sufrido un castigo, y luego había sido puesto en libertad. El marido, para proceder después de esto contra Tolomeo, en lugar de denunciarle, como lo hizo con su mujer, siguió un camino indirecto, recurriendo a la intervención del centurión. Este procedió por su cuenta a la detención, interro-

[128] Datos sobre la lentitud de la administración de la justicia en Carcopino, Vie quotidienne, 218-224.

[129] En ese sentido: K. LAKE, Eusebius, London 1964. 1, 366-367, n 1.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

gatorio y nuevo encarcelamiento de Tolomeo. En el proceso formal de Tolomeo ante el prefecto, un cristiano espectador, Lucio, increpó al prefecto y tras un proceso sumario, fue condenado. Un tercer sujeto anónimo fue también condenado, sin que se especifique cómo ni por qué. Varios de esos datos son en sí extraños y divergen plenamente de la regularidad de procedimiento observada en el caso de la mujer.

La proximidad de Justino a los hechos narrados fundamenta una presunción en favor de la exactitud de esas noticias. Por otra parte, las dificultades internas que presenta su explicación y la peculiaridad de la transmisión manuscrita del texto de la Apología han llevado a varios autores a dudar de la autenticidad de alguno de esos datos. Todo ello hace necesario un examen detallado de cada hecho.

Justino narra que Tolomeo había estado implicado en el proceso de la mujer y afirma expresamente que con tal ocasión había sufrido un castigo y había estado preso. Buecheler ha considerado que esas dos noticias son producto de una interpolación preeusebiana que perturba la fluidez del texto y anticipa y duplica datos que en el original sólo aparecían una vez[130]. La perturbación de la fluidez del texto es clara en ambos casos, pero no insólita en un autor como Justino en el que son frecuentes los incisos perturbadores. Sin descartar la posibilidad de una doble interpolación, ha de analizarse con detención la posibilidad interna de la doble noticia.

Varios editores del texto de Justino estiman que la noticia sobre el castigo sufrido por Tolomeo con ocasión del proceso de la mujer, es producto de un error de copia, y en consecuencia leen ἐκαλέσατο (llamó ante su tribunal) en lugar de ἐκολάσατο (castigó)[131]. Con ello la implicación de Tolomeo en el proceso de la mujer quedaría reducida a una mera comparecencia. Desde el punto de vista textual, hay que tener en cuenta que ese eventual error es en todo caso anterior a Eusebio, en cuyo texto ya aparece. Desde el punto de vista histórico, es perfectamente posible que el praefectus urbi hiciese comparecer ante su tribunal a Tolomeo con ocasión de la cognitio de la mujer y antes de su suspensión. Dentro del cauce flexible de la cognitio, cabía perfectamente que el magistrado obligase a comparecer como testigo a quien juzgase oportuno[132]. La noticia de la detención de Tolomeo en tal ocasión habría de considerarse en tal hipótesis como un medio coercitivo para asegurar su comparencia[133].

---

[130] F. BUECHELER, Aristides und Justin als Apologeten, RhMus 35 (1880), 285-286.

[131] G. RAUSCHEN, Sancti Iustini Apologiae duae en Florilegium Patristicum 2², Bonn 1911, 116; D. RUIZ BUENO, Padres Apologistas griegos, 263.

[132] MOMMSEN, Strafrecht, 404.

[133] Sobre la detención como medida preventiva: L. WENGER, Vinctus ZSS 61 (1941), 364-365; T. MAYER-MALY, Vincula RE 8A/2, 2203-2204. No parece que pueda oponerse a

Mayor dificultad ofrece la noticia de que Tolomeo había sufrido un castigo con tal ocasión, tal como aparece en el texto actual tanto de Eusebio, como del Cod. París 450. Κολάζειν significa castigar en sentido general y puede referirse perfectamente tanto a una pena judicial, como a una sanción administrativa o a un tormento irrogado por otro fin[134]. Dentro del contexto de Justino, se trataría de un castigo sufrido por Tolomeo en relación con el proceso de la mujer, en el que habría quedado implicado por el hecho de haber sido su instructor en la fe[135]. Cabría buscar la solución jurídica de ese castigo por diversos caminos.

En primer lugar no se puede excluir totalmente la posibilidad de que el tormento aludido fuese el tormento procesal (quaestio per tormenta), a que se podía someter en determinados casos a un testigo para hacerle hablar.

Originariamente se aplicó únicamente a esclavos[136]. El mismo Justino afirma en un pasaje de la Apología que se aplicó este tipo de tormento en procesos contra cristianos, y ve en las declaraciones así obtenidas uno de los factores de difusión de las calumnias extendidas contra los cristianos: del texto parece deducirse que las personas sometidas a tormento (οἰκέται, παῖδες, γύναια) eran esclavos[137]. Lo mismo aparece en el caso de los cristianos de Bitinia y de Lyon[138], donde las personas sometidas a tormento fueron ciertamente esclavos. Es verdad que ya a principios del

---

tal explicación lo dispuesto en la lex Iuliade vi publica: Coll 9, 2, 2 (ULP, Off. proc 9)//Dig 22, 5, 3, 5 (CALLISTR, Cogn 4) Hac lege testimonium in reum dicere ne liceto... quive in vinculis custodiave publica erit... Tal disposición se refería directamente al iudicium publicum y sólo encontraría aplicación por analogía en la cognitio. Su sentido es el de excluir el testimonio de tales personas por considerarlas poco fidedignas (M. KASER, Infamia und ignominia in den römischen Rechtsquellen ZSS 73 (1956) 261; Testimonium RE 5A/1, 1047-1048), con lo que fallaría la base para su extensión analógica a la cognitio aquí analizada. En la época aquí estudiada es muy problemática la aplicación de algunas de las garantías establecidas en la lex Iulia de vi.

134 LIDDELL-SCOTT-JONES, Lexicon⁹, 971; LAMPE, Patristic Greek lexicon, 764.

135 Just, Ap 2, 2, 9 Πτολεμαῖον... ὃν Οὔρβικος ἐκολάσατο, διδάσκαλον ἐκείνης χριστιανῶν μαθημάτων γενόμενον. En Justino el participio, en frases explicativas como ésta, tiene con frecuencia sentido causal. Sobre tal matiz en general: E. SCHWYZER-A. DEBRUNNER, Griechische Grammatik, 2², München 1949, 391. Con tal observación Justino pretende por tanto afirmar la razón de la implicación de Tolomeo en el proceso de su discípula.

136 MOMMSEN, Strafrecht 407; A. EHRHARDT, Tormenta RE 6A/2. 1788-1789; M. KASER, Testimonium RE 5A/1, 1050; W. WALDSTEIN, Quaestio 2 RE 24, 786-787.

137 JUST, Ap 2, 12, 4 εἰς βασάνους εἵλκυσαν οἰκέτας τῶν ἡμετέρων ἢ παῖδας ἢ γύναια καὶ δι' αἰκισμῶν φοβερῶν ἐξαναγκάζουσι κατειπεῖν ταῦτα τὰ μυθολογούμενα. El sujeto gramatical son los φαῦλοι δαίμονες a los que Justino atribuye todo lo malo y a los que considera instigadores de los poderes públicos en las intervenciones, cuando éstos actúan injustamente: JUST, Ap 1, 5, 1; 1, 12, 5; 1, 44, 12; 2, 1, 2; 2, 9, 3-4.

138 PLIN, Ep 10, 96, 8; EUS, HE 5, 1, 14.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

siglo III se aplicó probablemente tal tormento a personas libres[139]; pero resulta problemático, aunque no imposible, que a mediados del siglo II una persona libre, como posiblemente fue Tolomeo, fuera sometida a tormento en calidad de testigo. Cabría tal vez pensar que Tolomeo hubiese quedado envuelto, ya desde el primer momento, en el proceso de la mujer cristiana en calidad de acusado junto a su discípula en la doctrina cristiana. Semejantes denuncias colectivas, que daban lugar a una cognitio, más o menos unitaria para todo el grupo de denunciados, se dieron con frecuencia contra los cristianos[140]. En tal caso el castigo aludido podría en absoluto concebirse, o bien como un tormento procesal a que se podía someter a un sospechoso para arrancarle una confesión[141]; o bien como una verberatio disciplinar impuesta como sanción administrativa; o bien como un tormento procesal, impuesto por el juez, no para obtener una confesión, sino para forzar al confeso a negar su confesión para evitar la condena.

La primera hipótesis es muy poco probable. Por su actuación en el proceso que se siguió más tarde contra él, resulta claro que Tolomeo no necesitaba ser sometido a tormento para confesar su cristianismo. En la segunda hipótesis la eventual verberatio sería una medida policial, empleada discrecionalmente y con frecuencia en la época del principado en la represión de delitos menores[142]. El prefecto al quedar interrumpido el proceso, habría estimado oportuno aplicar de momento a Tolomeo una corrección disciplinar por razones que no se especifican y en virtud de su elástico poder de coercitio. Tales decisiones podía tomarlas el magistrado de plano sin las formalidades de una sentencia pro tribunali[143]. Por lo

---

139 Dig 48, 18. 15 pr (CALLISTR, Cogn 5) Ex libero homine pro testimonio non vacillante quaestionem haberi non oportet. Calístrato escribió sus De cognitionibus libri VI a principios del siglo III (v. KOTZ-DOBRZ, Callistratus RE Suppl 2, 328). Sobre el sentido del texto KASER, Testimonium RE 5A/1, 1050; MOMMSEN, Strafrecht 407 (más reservado).

140 La pluralidad de reos está bien documentada en los casos de Justino, Policarpo, cristianos lugdunenses, escilitanos, Carpo, etc. Acertadas observaciones, basadas en el caso de los escilitanos, sobre la forma en que probablemente se desarrollaron esos procesos con pluralidad de acusados, en H. KARPP, Die Zahl der scilitanischen Märtyrer, VigChr 15 (1961), 167-170.

141 Pormenores en Dig 48, 18. 1 (ULP. Off. Proc 8). Comentario en EHRHARDT, Tormenta RE 6A/2, 1781-1783; WALDSTEIN, Quaestio 2 RE 24, 786-787. Sobre la aplicación de tal tipo de tormento a personas libres a mediados del siglo II: M. SAN NICOLO, Ein neuer Beleg für die Prügelstrafe als Inquisitionsmittel im römischen Aegypten ZSS 52 (1932), 295-296; R. TAUBENSCHLAG, Die körperliche Züchtigung im Rechte der Papyri, en Opera minora 2, Warszawa 1959, 737-738, que comenta un caso del año 136.

142 Dig 48, 2, 6 (Ulp. Off. Proc 2) Levia crimina audire et discutere de plano proconsulem oportet et vel liberare eos quibus obiciuntur, vel fustibus castigare vel flagellis servos verberare. Sobre el tema: M. FUHRMANN, Verbera RE Suppl 9, 1592-1593; W. WALDSTEIN, Geisselung RAC 9, 473-475.

143 Dig 48, 2, 6 (Texto en n. 142). Sobre la actuación jurisdiccional de plano en tales casos: R. DÜLL, Über die Bedeutung des Verfahrens de plano im römischen Zivilprozess

que se refiere a la tercera hipótesis, la aplicación del tormento en las cognitiones de christianis para forzarlos a negar su inicial confesión de cristianismo, y poder así absolverlos, está bien documentada para los últimos años del siglo II[144], pero aparece más problemática en los martirios de fecha anterior[145]. Para ninguna de las tres hipótesis hay dificultad en la inmunidad de que teóricamente gozaba todo ciudadano romano en virtud de la lex Iulia de vi publica contra tales medidas disciplinares: a lo largo de los dos primeros siglos del Principado, esa inmunidad se fue restringiendo progresivamente[146]. En todo caso Tolomeo, de cuya ciudadanía nada se sabe, pudo ser poco después condenado a muerte por el mismo praefectus urbi, sin el menor indicio de que éste traspasase con tal decisión, más grave que la verberatio, los límites de sus facultades punitivas.

La mayor dificultad de tal explicación reside en el hecho de que el prefecto Lollius Urbicus, que poco tiempo después no vaciló en condenar a muerte a Tolomeo en el proceso seguido contra él, se hubiese contentado esta primera vez con una sanción disciplinar menor, aunque el hecho objeto de la cognitio era en ambos casos el mismo. Podría tal vez hallarse una explicación en la interrupción de la cognitio de la mujer, a la que estaba en alguna forma acumulada la de Tolomeo. En tal caso el prefecto se hubiese dado por contento, al menos de momento, con una sanción disciplinar. La explicación es frágil, pero constituye la única posibilidad de salvar el texto transmitido tanto por el manuscrito de la Apología como por la tradición eusebiana, sin recurrir a la corrección del texto o a la hipótesis de interpolación. Resulta difícil optar por una u otra

---

ZSS 52 (1932) 177.179; L. WENGER, Zu drei Fragen aus dem römischen Zivilprozessrechte ZSS 59 (1939), 378-380; Über erste Berührungen des Christentums mit dem römischen Rechte, BIDR Suppl (1951), 19 n 1.

[144] TERT, Ap. 2, 10. Sed nec in isto ex forma malorum iudicandorum agitis erga nos, quod ceteris negantibus tormenta adhibetis ad confitendum, solis christianis ad negandum, cum si malum esset, nos aquidem negaremus, vos vero confiteri tormentis compelleretis. (Sobre este punto: W. WALDSTEIN, Geisselung RAC 9, 473); Scap 4, 3. Asper qui modice vexatum hominem et statim deiectum nec sacrificium compulit facere.

[145] G. THÜR, Folter RAC 8, 110 considera que la aplicación del tormento a los cristianos para forzarlos a apostatar es un sistema que aparece en Africa; es atestiguado por primera vez por Tertuliano; y manifiesta la nueva orientación en la aplicación del tormento que se generaliza con Marco Aurelio. Por otra parte hay que tener en cuenta que el capítulo tormentos es uno de los más libremente desarrollados en la literatura martirial; J. GEFFKEN, Die christlichen Martyrien Herm 45 (1910), 497, 510; H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques[4], Bruxelles 1955, 107; Les Passions des martyrs et les genres littéraires, Bruxelles 1966, 197-207; LAZZATI, Sviluppi della leteratura sui martiri 38.

[146] Sobre el tema: A.H.M. JONES, Studies in Roman Government and Law, Oxford 1960, 54-63; A.N. SHERWIN-WHITE, Roman Society and Roman Law in the New Testament, Oxford 1963, 71-74.

solución. Tal vez cabría ver un ligero indicio de que la última explicación dada se acerca a la realidad en el hecho de que el marido, tras la suspensión del proceso contra su mujer, al decidirse a actuar contra Tolomeo, hubo de hacerlo por medios poco legales, cuando lo más sencillo hubiera sido denunciarle simplemente como cristiano. Tal vez este hecho explícitamente narrado por Justino, es indicio de que la denuncia contra Tolomeo no era viable por hallarse pendiente un proceso contra él, introducido por la denuncia del mismo marido. La imposibilidad de que la misma persona denuncie al mismo presunto reo del mismo delito, mientras el proceso derivado de la primera denuncia está todavía pendiente de sentencia, es un principio procesal evidente[147]. El mismo Antonino Pío en varios rescriptos había regulado con carácter extensivo el alcance de tal principio, en casos límite en que su aplicación podía ser dudosa[148]. Según tal principio el marido no podía volver a denunciar a su mujer como cristiana después de la dilación del proceso concedida por el emperador y mientras no se sentenciase el proceso interrumpido. Justino afirma taxativamente tal estado de cosas: πρὸς ἐκείνην μὲν μὴ δυνάμενος ταν῀υν ἔτι λέγειν. Lo mismo le ocurriría al marido respecto a Tolomeo, caso de haber quedado éste envuelto en el proceso de la mujer desde el primer momento y en calidad de reo. Tal vez ahí pudiera buscarse la explicación del tortuoso camino seguido para obtener la condena de Tolomeo, en el procedimiento seguido directamente contra él una vez interrumpido el de la mujer. En todo caso la solidez de la explicación es escasa.

Si la explicación de los hechos se ha desarrollado hasta ahora en un plano hipotético, más o menos verosímil; es por el contrario un hecho cierto la irregularidad del procedimiento seguido en la segunda fase contra Tolomeo, al menos tal como lo presenta Justino. La intervención de un centurión en el caso de Tolomeo no ofrece en sí dificultad. Durante la época aquí estudiada las cohortes urbanae acuarteladas en Roma estaban a la órdenes del praefectus urbi[149]. Unidades de esas cohortes estaban distribuidas por toda la ciudad para ejercer funciones de policía[150]. Esas

---

[147] Dig 48, 2, 7, 2 (ULP. Off. Proc. 7) Iisdem criminibus quibus quis liberatus est non debet praeses pati eundem accusari et ita divus Pius Salvio Valenti rescripsit. Sobre el alcance de esta norma: D. LIEBS, Die Herkunft der Regel bis de eadem re ne sit actio ZSS 84 (1967), 127-131.

[148] Además del rescripto mencionado en Dig 48, 2, 7, 2 (nota anterior) hay referencias a otro rescripto de Antonino Pío sobre casos especiales: inadmisibilidad de la denuncia contra la misma persona por distinto delito pero por el mismo denunciante que antes le había denunciado calumniosamente; admisibilidad de la denuncia hecha en el mismo puesto por el hijo del denunciante calumnioso (Dig 48, 2, 7, 3).

[149] M. MARÍN PEÑA, Instituciones militares romanas, Madrid 1956, 268-269; H. FRIES, Urbanae cohortes RE Suppl 10, 1128; VITUCCI, Praefectura 47. 83-87.

[150] Dig 1, 12, 1, 12 (ULP, Off. Praef. urb) Quies quoque popularium et disciplina spectaculorum ad Praefecti urbi curam pertinere videtur: et sane debet etiam dispositos milites sta-

unidades estaban mandadas por centuriones, que o habían ya servido en tal grado en las legiones, o eran antiguos pretorianos ascendidos a este grado[151]. Dentro de sus atribuciones de policía entraban la detención y eventual prisión preventiva, discrecional y sin límites temporales, de sospechosos y malhechores que debieran ser sometidos a la jurisdicción criminal del praefectus urbi[152]. El centurión de la narración de Justino es sin duda uno de esos centuriones de las cohortes urbanae, y cabe suponer en él la formación más militar que civil y la dureza típicas de un centurión romano[153].

De la narración de Justino se desprenden los siguientes datos sobre la actuación del centurión: detuvo a Tolomeo sin denuncia formal, por una mera petición de índole privada; procedió al interrogatorio del detenido; le mantuvo largo tiempo en prisión antes del proceso; le sometió a tormento durante ese tiempo. Semejante procedimiento coincide con el que se seguía en la represión de numerosos delitos que atentaban contra el orden público (ladrones, etc.)[154]: las fuerzas de policía detenían por iniciativa propia a los malhechores, les tomaban declaración, instruían un sumario (elogium) y los remitían a la autoridad jurisdiccional correspondiente[155]. La prisión de Tolomeo en esta fase ha de ser considerada como preventiva, usual en tales casos para asegurar el proceso[156]. Los tormentos pudieron ser o bien una medida policial orientada a obtener datos para el elogium, no extraña dada la libertad de actuación de las fuerzas de policía[157]; o tal vez una simple referencia de Justino a los malos tratos sufridos en la prisión, que en el sistema penitencial romano dependían con gran frecuencia del talante del personal subalterno de prisiones[158].

Semejante forma de represión penal no se ajustaba a las directrices dadas por Trajano y Adriano. Tertuliano refiere el caso del praeses provinciae Pudens, que hacia el año 180 se negó a proceder a la cognitio de un cristiano que le había sido remitido con el correspondiente elogium;

---

tionarios habere ad tuendam popularium quietem et ad referendum sibi quid ibi agatur. Sobre esas funciones: MOMMSEN, Strafrecht 311-316; FRIES, o.c., RS Suppl 10. 1133.

[151] FRIES, o.c. RE Suppl 10, 1136-1137.

[152] MOMMSEN, Strafrecht 299-300; 313-316.

[153] Sobre este punto: W. LIEBENAM, Exercitus RE 6/2. 1645.

[154] Dig 48, 3, 6, 1.

[155] El elogium era el informe con que las fuerzas de policía remitían al presunto reo a la autoridad jurisdiccional competente. Su contenido procedía de los datos del registro de las fuerzas que habían efectuado la detención y de las declaraciones prejudiciales del detenido. Su envío era preceptivo en una serie de delitos; pero aun en esos casos la autoridad jurisdiccional debía constatar la veracidad de los datos. Sobre el tema: A.v. PREMERSTEIN, Elogium RE 5/2, 2451-2452.

[156] WENGER, Vinctus ZSS 61 (1941) 364-365; MAYER-MALY, Vincula RE 8A/2, 2203-2206.

[157] Sobre la amplitud de atribuciones de las fuerzas de policía: MOMMSEN, Strafrecht 313-314.

pero contra el que no existía una denuncia formal (sine accusatore); mantuvo pues una actitud análoga a la recomendada por Trajano y fundamentó esa actitud en un mandatum imperial y en la sospecha de malos tratos sufridos por el detenido[159]. En el caso de Tolomeo el prefecto no tuvo las dificultades de Pudens y procedió a la cognitio. En la valoración de la legalidad de las actuaciones del centurión y del prefecto hay que tener en cuenta una serie de factores. La intervención del centurión, aunque en sí no se ajustase a las orientaciones dadas, pudo quedar fácilmente disimulada. Era cuestión de habilidad. En el campo hipotético cabría pensar, por ejemplo, que para proceder a su detención se recurrió a un pretexto; aunque luego en el interrogatorio y en la redacción del elogium, se centrase la cuestión en el cristianismo, como expresamente refiere Justino.

Para valorar la conducta de Urbicus hay que tener en cuenta por una parte, el amplio margen de discrecionalidad de que disponía el magistrado en la cognitio[160], y el sentido, más bien de orientación que de precepto estricto, del rescripto imperial en general[161]. Concretamente, Trajano afirmaba expresamente que sus orientaciones no debían considerarse como una norma universal y rígida[162]. Por otro lado, sería en sí muy poco verosímil que un magistrado del rango y la calidad personal de Lollius Urbicus actuase en Roma de forma abiertamente ilegal, en un caso conexo con una reciente intervención personal del emperador. Más que una arbitrariedad ilegal hay que ver en todo caso un indicio del alto grado de inseguridad que gravitaba sobre los cristianos dentro de los límites de la legalidad, o en virtud de ilegalidades muy poco llamativas[163].

El desarrollo del proceso propiamente tal fue el normal. Según la expresa afirmación de Justino, lo único que el prefecto pretendía poner en

---

158 MOMMSEN, Strafrecht 303-304; WENGER, Vinctus ZSS 61 (1941), 367-368.

159 TERT, Scap 4, 3 (CCL 2, 1130) Pudens etiam missum ad se Christianum, in elogio concussione eius intellecta, dimisit, scisso eodem elogio, sine accusatore negans se auditurum hominem secundum mandatum. La concussio a que se refiere el texto es la coacción por amenazas o tormentos por quienes instruyeron el elogium. En tal sentido acertadamente F. OEHLER, Tertulliani quae supersunt omnia 1. Leipzig 1853, 841 n. S con abundantes paralelos del mismo Tertuliano. El referido Pudens es con toda probabilidad Q. Servilius Pudens, cónsul el año 166 y procónsul de Africa hacia el año 180 o poco después. El suceso ha de ser situado durante ese proconsulado y es indicio de que en esa época y lugar eran conocidas y observadas las normas dadas por Trajano u otras análogas. Sobre la identificación de Pudens: A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer, München 1932, 36-37. Sobre la datación de su proconsulado: B.E. THOMASSON, Servilius 77b RE Suppl 9, 1369-1370.

160 Ver n 81.

161 Ver n 55.

162 PLIN, Ep 10, 97, 1. Ver n 55.

163 En tal sentido parecen excesivas las apreciaciones de A. EHRHARD, Die Kirche der

claro era el hecho del cristianismo del encausado. Tolomeo confesó su cristianismo y fue condenado. La narración de Justino es evidentemente sumaria. Sólo indirecta, pero claramente, al explicar la razón interna de la confesión de Tolomeo, hace referencia a que se le diese ocasión de abjurar su cristianismo y liberarse así de la condena. Nada dice, en cambio, de las condiciones exigidas para esa opción, sin que tal silencio implique que fueran distintas de las usuales en otros casos de la misma época[164]. La condena fue a muerte. Aunque Justino emplea en sus referencias directas dos términos equívocos (ἀπάγειν, κολάζειν)[165], es indudable que se refiere a la pena de muerte, que tanto en Justino como en las demás fuentes de la época aparece como la que normalmente se imponía a los cristianos que perseveraban en su confesión[166]. En este caso la apreciación queda confirmada por las palabras puestas por Justino en boca de Lucio, quien condenado a la misma pena que Tolomeo, la considera como una definitiva liberación.

7. El incidente de Lucio y el tercer cristiano

A continuación de la condena de Tolomeo se narra en la Apología de Justino un incidente, ocasionado por la interpelación del cristiano Lucio, que terminó con su condena. Añade también que un tercer cristiano fue

---

Märtyrer 36; P. KERESZTES, Law and arbitrariness VigChr 18 (1964) 214, que consideran al proceso de Tolomeo como conforme a las directrices marcadas por Trajano.

[164] Sobre esas condiciones (juramento, sacrificio, etc.) su sentido y su alcance: MOMMSEN, Strafrecht 578; A. STEINWENTER, Iusiurandum RE 10/1, 1255; L. KOEP, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch JbAC 4 (1961) 60-74; Religio und Ritus als Problem des frühen Christentums JbAC 5 (1962), 51-52; FREUDENBERGER, Verhalten² 120-154.

[165] Sobre el sentido de κολάζειν: n 134. Aunque ἀπάγειν como término técnico jurídico significa llevar a prisión (LIDDELL-SCOTT-JONES, Lexicon⁹ 174), la locución de Justino κελεύειν ἀπαχθῆναι corresponde plenamente al latín duci iubere que con el sentido inequívoco de ordenar la ejecución aparece en Plin, Ep 10, 96, 3 perseverantes duci iussi y en Mart. Scil 16 (AMA⁴ 29, 27-29). Saturninus proconsul per praeconem dici iussit: Speratum Nartzalum... duci iussi. Sobre el sentido de duci iubere: MAYER-MALY, Christenbriefe SDHI 22 (1956) 317.

[166] JUST, Ap 1. 11, 1 θάνατον τὴν ζημίαν κεῖσθαι; 1, 24, 1 ἀναιρούμεθα; 1, 25, 1 θανάτου ἀπειλουμένου; 1, 39, 3 ἀποθνήσκομεν 1, 45, 5 θανάτου ὁρισθέντος; 1, 68, 1 θάνατον ὁρίζετε. Sólo en una ocasión alude a otras penas distintas de la muerte: JUST, Ap 2, 14, 2 θάνατον ἢ δεσμὰ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον προστιμᾶν. A Peregrino Proteo, detenido como cristiano no mucho tiempo antes de los sucesos que narra Justino, el gobernador de Siria le puso sencillamente en libertad, tal vez para evitar la resonancia que en determinados círculos podría haber tenido su ejecución: LUCIAN, Peregr 14 ο Περεγρῖνος ἀφείθη ὑπὸ τοῦ τότε τῆς Συρίας ἄρχοντος ἀνδρὸς φιλοσοφίᾳ χαίροντος, ὃς συνεὶς τὴν ἀπόνοιαν αὐτοῦ καὶ ὅτι δέξαιτ᾽ ἂν ἀποθανεῖν ὡς δόξαν ἐπὶ τούτῳ ἀπολίποι, ἀφῆκεν αὐτὸν οὐδὲ τῆς κολάσεως ὑπολαβὼν ἄξιον. La fecha de la prisión y liberación es imposible de fijar con exactitud. Teniendo en cuenta que su espectacular muerte ocurrió en 165 o 167 y que su vida de predicador itinerante cínico debió de ser bastante larga (F.v. FRITZ, Peregrinus 16 RE

condenado, sin mayor explicación de lo ocurrido. Aparte de las dificultades que ofrece una satisfactoria interpretación del contenido de algunos puntos de esta parte de la narración, hay en ella algunas peculiaridades de carácter literario que conviene examinar.

En primer lugar para narrar la interpelación se utiliza el estilo directo, como era usual tanto en los protocolos oficiales (commentarii, ὑπομνηματισμοί)[167], como en las passiones cristianas[168], y muy frecuente en el género histórico[169]. Como es normal en tales casos, se ha de contar a priori con una estilización del diálogo, sin que ello implique que la intervención de Lucio, tal como está descrita, no responda substancialmente a la realidad.

La idea básica de la interpelación de Lucio coincide plenamente con la crítica que Justino hace a lo largo de toda la Apología, de la política imperial frente al cristianismo: es injusto condenar a una persona no convicta de otros delitos, por el mero hecho de su profesión de cristiano. Es natural que tal concepción estuviera ampliamente difundida entre los cristianos de la época. Por tanto, de la coincidencia de las palabras de Lucio con la tesis central de Justino, no puede deducirse en este caso que Lucio en la realidad histórica no expresase la idea que se le atribuye.

En la lista de delitos que Lucio contrapone a la profesión de cristianismo, y a los que por tanto considera como fundamento suficiente para una condena, se menciona el adulterio, la fornicación, el homicidio, el robo con dos modalidades (λωποδυσία, ἁρπαγή)[170] y otros delitos en general. Evidentemente, ni en lo que pudo decir Lucio en la realidad histórica, ni en lo que le quiso hacer decir Justino por motivos estilísticos, se pretendía establecer una lista completa o técnicamente exacta de delitos. La fornicación sin más calificación, no puede ser considerada delito en el derecho de esa época[171]. Su inclusión en esta lista, lo mismo que la de los

---

19/1, 657. 660) se llegaría a una fecha ligeramente anterior al 150. Otros casos algo posteriores en TERT, Scap 4, 3-6 (CCL 2, 1130, 10-1131. 35).

[167] MOMMSEN, Strafrecht 516-518; A.v. PREMERSTEIN, Commentarii RE 4/1, 749-750.

[168] DELEHAYE, Les Passions 175-182; LAZZATI, Sviluppi della letteratura sui martiri 22-27, que tal vez acentúa excesivamente el carácter dramático del género literario.

[169] E. NORDEN. Die antike Kunstprosa 1[5], Stuttgart 1958, 86-91.

[170] En el texto λωποδύτης significa probablemente salteador de caminos sin la especificación técnica del término análoga a la del latino grassator. Sobre grassatura = λωποδυσία: R. DÜLL, Strassenraub RE Suppl 7. 1239. Ἅρπαξ tiene un campo de aplicación amplio que se extiende tanto al reo de rapina como al de peculatus. Sobre este sentido: LIDDELL-SCOTT-JONES, Lexicon[9] 246.

[171] Para que hubiera stuprum punible debían concurrir en la mujer condiciones de honorabilidad, que dejaban muy amplio campo a la fornicación no penada. Sobre el concepto de stuprum: MOMMSEN, Strafrecht 691-695; A. GUARINO, Studi sull'incesto ZSS 63 (1943), 184-186. Sobre la extensión de la prostitución y su valoración en la literatura cristiana:

dos términos no demasiado técnicos empleados para designar el robo, dan a ésta un matiz ético, análogo al que aparece en otras listas de delitos o pecados de la Apología, sin que el paralelismo sea nunca pleno[172]. Por otra parte, los elementos de la lista son de lo más obvio en el sistema ético cristiano. En consecuencia, no hay dificultad para que se recoja también en este punto con fidelidad substancial las ideas de un cristianismo, a las que probablemente se reviste con una formulación que corresponde con la de la Apología.

Más marcada es la intervención literaria en la contraposición, que se atribuye a Lucio, entre la actuación del prefecto y las directrices políticas del emperador y del senado. En la alusión a Antonino Pío se ha querido ver una referencia a supuestas medidas filocristianas del emperador[173]. Más bien se trata de la subsunción en boca de Lucio del argumento utilizado por Justino en la Apología, en el que se contrapone el sistema vigente de represión del cristianismo al humanismo y sentido de justicia de los destinatarios teóricos de la Apología[174]. Que esta matización concreta estuviese extendida entre los cristianos y fuese utilizada por uno de ellos espontánea y públicamente como argumento de su protesta, es muy problemático. La coincidencia con las ideas de Justino es demasiado llamativa e induce a pensar que en la formulación de este punto de la protesta es muy grande la intervención literaria del narrador.

Esa misma manifestación de elementos literarios en la narración aparece también probablemente en las palabras que, en estilo esta vez indirecto, se atribuyen a Lucio después de conocida su condena, y en las que se le hace decir que se alegraba de verse libre de semejantes déspotas y de ir al Padre Celestial[175]. Tal idea de que la muerte del mártir implica su liberación (ἀπαλλαγή) de los injustos perseguidores, no es de origen específicamente cristiano aunque aparece en otros documentos de la literatura martirial[176]. Coincide en gran parte en su formulación, con la frase

---

H. Herter, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums JbAC 3 (1960), 70-109.

172 En la exposición de las virtudes cristianas basadas en el Evangelio de Just, Ap 1. 15, 1-1. 16, 7 el orden es análogo al de la lista de Lucio: castidad, amor a todos, desprendimiento, etc., con contraposición de los vicios contrarios. En orden distinto aparecen los mismos conceptos en Just, Ap 2, 4, 4 homicidio, guerra, adulterio, disolución sexual, toda maldad. Parecidas ideas en Just, Ap 1, 14, 2-3.

173 Acertada crítica de Schmmid, Christian re-interpretation, Maia 7 (1955) 13 en el sentido expuesto en el texto.

174 Just, Ap 1. 1; 1, 2, 2; 1. 68, 1; 2, 15, 4.

175 Just, Ap 2, 2, 19.

176 Mart. Pol 3, 1 τοῦ ἀδίκου καὶ ἀνόμου βίου ἀπαλλαγῆναι βουλόμενος referido al cristiano Germánico, con ligeras variantes gramaticales en Eus, HE 4, 15, 5. Act Carp. 36 (AMA[4] 10, 23) ὅπως ταχέως ἀπαλλαγῶσιν τοῦ κόσμου referido a los mártires Carpo y Papilo: Act.

atribuida por Platón a Sócrates al ser éste condenado[177]. La figura de Sócrates, como tipo del hombre recto injustamente condenado por un tribunal inicuo, fue presentada con frecuencia en la literatura cristiana como precedente de los mártires[178]. Concretamente, en la Apología se presenta a Sócrates como condenado injustamente por haber desenmascarado la acción perturbadora en la sociedad de las fuerzas del mal[179] y precisamente por el mismo crimen de ateísmo de que se acusa a los cristianos[180]; e incluso en un pasaje se le califica de cristiano por haber vivido μετὰ λόγου[181]. En una ocasión se utilizan sus célebres palabras ante el tribunal «podéis matarme, pero no perjudicarme» sin citarle y en una formulación divergente de la de Platón, dependiente de él y ampliamente difundida entre paganos y cristianos[182].

Max, 1, 11 (AMA⁴ 61, 15-16); Act Maxim 1, 11 (AMA⁴ 61, 15-16) Hoc est quod sempre optavi. Proptirea cuim me manifestari ut tandem carens miserabit temporali vita aetanem reciperem.

[177] Plat, Apol 40e-41a ἀπαλλαγεὶς τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν... εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς. Clemente de Alejandría fue consciente del tono socrático de la frase de Justino. Tenido en cuenta su modo libre de citar y el hecho de que en sus Stromata utiliza algún pasaje de la Apología de Justino (O. STAHLIN, Citatenregister GCS Clem 4, 28), es claro que en el siguiente pasaje tuvo a la vista el texto de Justino aquí estudiado: CLEM, Strom 4, 11 (80,1) (GCS 2, 283, 23-27) τί γὰρ ἀδικούμεθα ὡς πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, θανάτῳ ἀπολυόμενοι πρὸς τὸν κύριον καὶ καθάπερ ἡλικίας μεταβολὴν οὕτω δὲ καὶ βίου ἐναλλαγὴν ὑπομένοντες; εἰ δὲ εὖ φρονοῖμεν χάριν εἰσόμεθα τοῖς τὴν ἀφορμὴν τῆς ταχείας ἀποδημίας παρεσχημένοις. Las reminiscencias del texto de Justino son clarísimas. Pocas líneas más adelante Clemente dentro del mismo contexto hace referencia expresa a la muerte de Sócrates: Texto en n. 182.

[178] Mart. Apoll 41 (AMA⁴ 34, 13-16) ὥσπερ οὖν Σωκράτους οἱ Ἀθηναῖοι συκοφάνται ἀδίκως κατεψηφίσαντο, πείσαντες καὶ τὸν δῆμον, οὕτως καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς διδασκάλου τε καὶ σωτῆρος ἔνιοι τῶν πανούργων κατεψηφίσαντο δήσαντες αὐτόν; Mart. Pion 17, 2 (AMA⁴ 54, 26-28) Pionio responde al retórico Rufino: ταῦτα Σωκράτης ὑπὸ Ἀθηναίων οὐκ ἔπαθεν. νῦν πάντες Ἄνυτοι καὶ Μέλητοι; Mart. Phil. 2, 2 (AMA⁴ 114, 13-15) Non sacrifico. Animae enim meae parco. Quoniam non solum Christiani parcunt animae suae, verum etiam gentiles, accipe exemplum Socratis... Sobre este punto: A.v. HARNACK, Sokrates und die alte Kirche en Reden und Aufsätze², Giessen 1906, 34-41; A.D. NOCK, Conversion, Oxford 1961, 194-196.

[179] JUST, Ap 1, 5, 3.

[180] JUST, Ap 2, 10, 5.

[181] JUST, Ap 1, 46, 3.

[182] JUST, Ap 1, 2, 4 ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὔ. El origen remoto en Platón es claro, aunque la formulación en él es mucho más amplia: PLAT, Apol 30 c-d ἐάν με ἀποκτείνητε... οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμᾶς αὐτούς· ἐμὲ μὲν γὰρ οὐδὲν βλάψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυτος οὐδὲ γὰρ ἂν δύναιτο. La frase reaparece en Epicteto y en Dion Casio (puesta en boca de Traseas Peto y acomodada a Nerón) con una formulación que coincide con la de Justino: DIO 62, 15, 4 Νέρων ἀποκτεῖναι μὲν δύναται, βλάψαι δὲ οὔ; EPICT, Diss 2, 2, 15 ἐμὲ δ' Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δ' οὔ (Cf. Diss 1, 29, 18; 3, 23, 21; Ench 53, 4); CLEM, Strom 4, 11 (80, 4)

Todo ello induce a conjeturar que la frase atribuida a Lucio es una formulación «socrática» de Justino. Por otra parte la frase confirma claramente que la pena a que fueron condenados tanto Tolomeo como Lucio fue la de muerte.

Aun admitiendo estas probables intervenciones literarias en la narración del incidente, el contenido queda substancialmente intacto. La historicidad de ese contenido no ofrece dificultad. La sessio pro tribunali, en la que fue condenado Tolomeo, fue indudablemente pública, como era usual[183]. La presencia de un cristiano en un acto de ese tipo resulta muy explicable[184]. La estridencia de la intervención de Lucio no es inverosímil en una época en la que el público que asistía a los procesos, acostumbraba a expresar ruidosamente su agrado o desagrado[185] y en la que los mismos emperadores hubieron de tolerar llamativas libertades de expresión y crítica en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales[186]. Que Lucio considerase contrario a razón el desarrollo de la cognitio y la condena por la mera profesión de cristianismo, hubo de ser normal entre los cristianos, como lo demuestra el planteamiento de la apologética cristiana que se ha estudiado antes. Su reacción, en la que expresó cruda y públicamente su indignación ante lo sucedido, es cuestión personal de temperamento, que nada tiene de inverosímil.

Según la narración de la Apología, ante la intervención de Lucio el prefecto se redujo a decirle que él también le parecía ser cristiano[187] y

(GCS 2, 283, 31-284,1) ἐμὲ μὲν γὰρ Ἄνυτός τε καὶ Μέλητος ἀποκτείνειεν μεντ᾽ ἄν, βλάψειεν δ᾽ ἂν οὐδ᾽ ὁπωστιοῦν· οὐ γὰρ οἶμαι θεμιτὸν εἶναι τὸ ἄμεινον πρὸς τοῦ χείρονος βλάπτεσθαι//ORIG., Cels 8, 8 (GCS 2, 226, 22-24) Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται βλάψαι δὲ οὔ. οὐ γὰρ θεμιτὸν τὸ κρεῖττον ὑπὸ τοῦ χείρονος βλάπτεσθαι. Sobre el sentido de la frase en autores no cristianos como expresión de la independencia del filósofo frente al tirano: L. ALFONSI, Giustino Apol I, 2, 4 Vig Chr 16 (1962), 77-78. La comparación de textos deja la impresión de que Justino ha tomado la frase no directamente de Platón sino de algún resumen. En esa fuente platónica pudo encontrar también la idea tratada en el texto y puesta en boca de Lucio.

183 Sobre las formalidades de la sessio pro tribunali: R. DÜLL, Über die Bedeutung des Verfahrens de plano im römischen Zivilprozess ZSS 52 (1932), 171-174; L. WENGER, Zu drei Fragen aus dem römischen Zivilprozessrechte ZSS 59 (1939), 376-377. Sobre la publicidad de la cognitio: O. SEECK, Secretarium RE 2A/1, 979-981. Sobre la excepción que aparece en Mart. Scil 1: H. KARPP, Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer, VigChr 15 (1961), 171.

184 En tal sentido me parece excesiva la apreciación de J. GEFFKEN, Die christlichen Martyrien Herm 45 (1910), 492 sobre la deficiencia de información de los cristianos sobre los pormenores de los procesos seguidos contra sus correligionarios. Es improbable que tomasen notas estenográficas, pero no que presenciasen y retuviesen lo substancial del desarrollo del proceso.

185 Referencias a la molesta intervención del público en los procesos en PLIN, Ep 2. 14, 4-13; CJ 9, 47, 12 (Diocl-Maxim) Vanae voces populi non sunt audiendae, nec enim vocibus eorum credi oportet quando aut obnoxium crimini absolvi aut innocentem condemnari desideraverint.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

ante la confesión tajante de Lucio, se siguió su condena, también a muerte. El procedimiento descrito no pudo ser más sumario, ya que no hubo ni denuncia, ni detención, ni interrogatorio previos. Justino hace notar expresamente que entre la interpelación de Lucio y la pregunta del prefecto sobre su cristianismo, no se produjo ninguna otra incidencia. Todo lo más cabría pensar que el diálogo fue algo más amplio y que en él se averiguaron los datos personales de Lucio y se constató la irreductibilidad de su posición. En la actuación del prefecto ha de verse un caso típico de ejercicio del poder (coercitio) acomodado a las circunstancias. En la intervención de Lucio, sus matices de arrojo, de falta de respeto a la autoridad y de decisión personal, son circunstancias que dentro del amplio margen de discrecionalidad de que gozaba el magistrado, podían hacer políticamente aconsejable proceder de una manera drástica y omitir las formalidades usuales en casos normales no enconados. Las orientaciones de Trajano preveían sólo casos normales, y dentro del cuadro elástico del sistema de represión penal de la época del Principado, difícilmente puede verse en la actuación de Urbico en el caso de Lucio una transgresión formal de esas normas directivas.

En la Apología se concluye la narración con la escueta y extraña noticia de que un tercero, indudablemente cristiano por lo que se deduce del contexto, que «sobrevino», fue también condenado. Nada se dice de quién era ese tercero, en qué consistió su «sobrevenir» (ἐπέρχεσθαι), y por qué fue condenado, indudablemente a muerte con los otros dos. La interpretación más natural es que el cristiano adoptó una actitud análoga a la de Lucio y fue condenado por el mismo procedimiento sumario. Aunque el hecho en sí no sea imposible, no dejan de extrañar la extrema concisión de la narración, la forma adicional en que se narra el hecho, y el anonimato en que se deja al tercer cristiano, tratándose de un hecho reciente. Por otra parte semejantes terceros aparecen en la literatura martirial de época más avanzada[188]. Todo ello hace pensar que en el actual texto de la Apología la adición del episodio del tercero es un tópico literario añadido por un reelaborador preeusebiano al texto de Justino.

---

[186] Sobre el tema: CROOK, Consilium Principis 142-147.

[187] Tal vez se podría tener en cuenta como posible elemento literario una eventual alusión por contraposición a la narración de las negaciones de Pedro en la fase preparatoria del proceso de Jesús, contenida en los cuatro evangelios (Mt 26, 69-75; Mc 14, 66-72; Lc 22, 56-62; Jo 18, 17, 25-27).

[188] Un caso parecido recogido en el Martirologio romano (30 agosto): Cum (Felix) ad decollandum duceretur obvius ei fuit quidam christianus. Hic cum se christianus sponte profiteretur mox cum eodem pariter decollatus est. Huius nomen ignorantes christiani Adauctum

8. Conclusiones

Tras el análisis detallado de la narración de Justino quedan varios puntos cuya explicación no es clara. En varios casos la que se ha dado en este trabajo con carácter hipotético no es plenamente convincente. Tales son entre otros: la calificación jurídica exacta del problema patrimonial planteado con el proceso de la mujer; el grado de implicación de Tolomeo en ese proceso y la forma en que quedó libre; el carácter de los malos tratos sufridos por Tolomeo, etc. Por otra parte la exposición de Justino es apologética y en la presentación y valoración de los hechos y personas es natural que sea partidista. Hay que contar además con la posibilidad de alguna reelaboración del texto por algún cristiano preeusebiano, al que tal vez haya que atribuir la extraña noticia del tercer cristiano innominado que se incorporó a última hora al proceso.

Aun teniendo en cuenta todas estas posibles reducciones, en la narración de Justino quedan en pie una serie de puntos cuya historicidad es sólida y cuya interpretación básica tampoco ofrece dificultad, aunque sea discutible en algunos detalles. Un primer punto que aparece claro en la narración es la precariedad de la situación legal de los cristianos: una denuncia basta para desencadenar un proceso que normalmente acabará en una condena a muerte. Y esa denuncia puede producirse por motivos que no son de carácter político ni religioso, sino de índole privada. Este dato no es en sí nuevo. Está en consonancia con todos los datos que tenemos de la época, y muestra que en tiempo de Antonino Pío la situación no había variado respecto a la que se conoce de los tiempos de Trajano y Adriano.

Por otra parte esa precariedad va acompañada de una clandestinidad sólo relativa del grupo cristiano. Ni en la narración de Justino aquí estudiada, ni en su Apología, ni en otras fuentes de la época aparece sociológicamente la comunidad cristiana como un grupo estrictamene clandestino. En líneas generales y salvo excepciones los cristianos no son buscados ni perseguidos de oficio. En el caso aquí estudiado, el emperador interviene a favor de una cristiana, indudablemente sabiendo que lo era. Sin embargo, el hecho de que la clandestinidad de las comunidades cristianas fuese sólo relativa, no atenúa en lo más mínimo su carácter de precariedad. En nuestro caso dos o tres cristianos son juzgados y condenados a muerte por el mero hecho de serlo, en unas circunstancias que nada tienen de la anormalidad que pudo haber en el procedimiento tumultuario seguido contra los cristianos de Lyon y de Esmirna. El praefectus urbi no actuó constreñido por razones políticas que le forzasen a adoptar una medida excepcional. Por otra parte, su personalidad política y las circunstancias en que actuó excluyen la posibilidad de poder calificar de excepcional o de arbitrario su modo de actuar.

La conclusión fundamental es que en la represión del cristianismo en el siglo II se dio una peculiaridad que choca con la mentalidad del hombre moderno, que fue objeto de dura crítica por parte de los apologetas cristianos, pero que sin embargo debió de chocar mucho menos —e incluso parecer normal— en los sectores dominantes de Roma en el siglo II. Para valorar la actitud de esos sectores, hay que tener en cuenta el personalismo del régimen político romano y su flexibilidad, con un amplio margen de discrecionalidad, no siempre fácil de distinguir de la arbitrariedad. En la represión de un grupo religioso de las características político-sociales del cristiano, este factor tuvo gran importancia. El conjunto de noticias del siglo II, confirmadas por nuestra narración, dejan la impresión de que el cristianismo estaba considerado como inaceptable y oficialmente intolerable, pero todavía no como particularmente peligroso desde el punto de vista político-social. De ahí que no existiese una persecución de oficio; que los procesos se iniciasen por denuncias; que las normas dadas en los rescriptos imperiales tuviesen carácter sólo orientativo; que la abjuración condujese normalmente a la absolución; que pequeñas aparentes ilegalidades, como en nuestra narración la iniciativa del centurión, fuesen perfectamente admisibles por la autoridad; que en casos en los que seguir las orientaciones imperiales supusiese enfrentarse con los deseos tumultuarios del pueblo, el sentido político de más de un gobernador no dudase en sacrificar a los cristianos. Dentro de este cuadro se explican perfectamente las medidas aparentemente favorables a los cristianos de los emperadores del siglo II, que no tuvieron nada de filocristianas, sino que se limitaron a impedir que la represión del cristianismo, no considerado todavía como asunto políticamente importante, diese pie a prácticas jurídicamente incorrectas (denuncias anónimas, tumultuarias o calumniosas), sirviese para encubrir finalidades turbias o inconfesables, como en el caso aquí narrado, o diese base a actuaciones tumultuarias políticamente peligrosas. La situación del cristianismo en el siglo II es más el resultado de una praxis política, que el de una legislación determinada y exacta. Su valoración histórica ha de ser producto del examen ponderado de los casos conocidos. El presente trabajo ha pretendido únicamente ser una aportación a esa valoración de conjunto.

8. Les procès contre les Chrĕtiens dans la seconde moitié du deuxième siĕcle

Publicado en: RIDA 26 (1979) 227-238



Les procès contre les Chrétiens dans la seconde moitié du deuxième siècle*

L'image que nous avons des procès contre les chrétiens pendant le deuxième siècle, s'appuie surtout sur la lettre de Pline à Trajan de l'année 112 ou 113 et sur la réponse de l'empereur[1]. Cette image est confirmée par les données de la littérature martyriale[2], par l'apologétique chrétienne[3], par la polémique contre quelques groupes gnostiques sur la valeur du martyre[4], et par quelques écrits non chrétiens[5]. D'après ces données, le système de répression était à peu près le suivant: les chré-

* Communication présentée à la XXXII[e] Session de la Société Internationale «Fernand de Visscher» pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité à Ankara le 12 septembre 1978.

[1] PLIN, ep 10, 96,97. Sur la lettre de Pline: C. CALLEWAERT, Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police? RevHistEccl 2 (1910) 7-15; E.C. BABUT, Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan relatives aux chrétiens de Bithynie RevHistLittRel NS 1 (1910) 289-305; W. WEBER Nec nostri saeculi est dans Festgabe für Karl Müller (Tübingen 1922) 24-45 = Das frühe Christentum im römischen Staat ed R. KLEIN (Darmstadt 1971: Wege der Forschung 267) 1-32; T. MAYER-MALY, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan SDHI 22 (1956) 311-328; H. BABEL, Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlicher Sicht (Diss. Erlangen 1961); R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2 Jahrhundert[2] (München 1969) 17-200; G.E.M. DE STE CROIX, Christianity's Encounter with Roman Imperial Government dans The Crucible of Christianity ed. A. TOYNBEE (London 1969) 345-347; A.N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny (Oxford 1966) 691-712; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen (Amsterdam 1970) 58-79; M. SORDI, Il cristianesimo e Roma (Bologna 1965) 131-145; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert[2] (Göttigen 1975: Hypomnemata 28) 14-21; J.A. ARIAS BONET, Ecos jurídicos de Plinio el Joven (Valladolid 1974) 30-33.

[2] Principaux textes dans Ausgewählte Märtyrerakten (= AMA[4] ed. R. KNOPE-G. RUHBACH (Tübingen 1965); The Acts of the Christian Martyrs ed.-tr. H. MUSURILLO (Oxford 1972).

[3] Par exemple JUST, Ap 1. 4, 4.5.6; 1, 11, 1; 1, 39, 3; 1. 45, 5, etc; TAT, Orat 27; ATHENAG, Leg 1.2.

[4] Sur ce point A. ORBE, Los primeros herejes ante la persecución = Estudios Valentinianos 5 (Roma 1956: Analecta Gregoriana 83) 1-101.

[5] Par exemple: MCAUR, Medit 11, 3; ORIG, Cels 1, 3; 1, 8; 7, 40; 8, 49; 8, 54.

tiens n'étaient pas poursuivis d'office mais seulement par dénonciation privée; le procès devait s'en tenir aux règles générales, assez flexibles, de la cognitio; l'aveu de leur foi par les accusés entraînait la peine de mort; le juge (gouverneur de province, praefectus urbi) offrait à l'accusé lu possibilité de se sauver par l'abjuration de sa foi, confirmée par des signes extérieurs. C'est là l'image générale que, avec peu de variations circonstancielles, l'on retire des sources. Au cœur du procès il y avait pour l'accusé un choix disjonctif: on maintenir sa confession, ce qui entraînait la mort, ou abjurer, ce qui conduisait à l'absolution[6].

Sans doute, ce système a-t-il été souvent employé. On le retrouve dans presque tous les cas que nous connaissons plus ou moins en détail par la littérature martyriale[7]. On peut le considérer comme le système de procédure le plus significatif; mais ce n'était pas le seul. Dans cet article je m'occuperai des procès où il n'y avait pas d'alternative abjuration-mort. C'étaient des procès qui aboutissaient, sans abjuration, à l'absolution ou à une peine inférieure à la mort. Je mentionnerai ensuite quelques cas concrets, sans prétendre que l'énumération soit exhaustive.

Du point de vue méthodologique, il faut remarquer avant tout que presque toutes nos sources d'information sur ces cas ne sont pas juridiques. La plupart sont des documents martyriaux, des écrits théologiques et des œuvres littéraires; et l'on sait bien qu'on ne peut trouver là d'exactitude et de précision terminologique et conceptuelle en matière juridique. En outre ce sont presque toujours des documents polémiques, apologétiques et parénétiques, avec une tendance doctrinale marquée. Ce sont aussi des œuvres dont le texte a souvent subi une réélaboration anonyme. On ne peut donc pas trop faire dire à ces textes, on devra se contenter de l'information essentielle sur les faits, avec une certaine méfiance critique

---

[6] Sur les procès contre les chrétiens au deuxiéme siècle, outre les œuvres citéss (n. 1): T. MOMMSEN, Der Religionsfrevel nach römischem Recht HZ 64 (1890) 389-429; A.N. SCHERWIN-WHITE, The early Persecutions and Roman Law JTheolSt NS 3 (1952) 199 ss. = Letters (n. 1) 772-787; J. MOREAU, La persécution du christianisme dans l'Empire romain (Paris 1956) 40-74; G.E.M. DE STE CROIX, Why were the early Christians persecuted Past and Present 26 (1963) 6-38; A. WLOSOK, Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte Gymnasium 66 (1959) 14-32 = Das frühe Christentum im römischen Staat ed. R. KLEIN (n. 1) 275-301; H. GRÉGOIRE, Les persécutions dans L'Empire romain MémAcBelg 56/5[2] (Bruxelles 1964) 9-22; 155-164; P. KERESZTES, Law and arbitrariness in the persecution of the Christians and Justin's First Apology VigChr 18 (1964) 204-214; T.D. BARNES, Legislation against the Christians JSR 58 (1968) 32-50.

[7] Procés de Polycarpe (Smyrne 155?, vers 165?., 177?; AMA[4] 1-7), de Carpus, Papylus et Agathonice (Pergame au temps de Marc Aurèle?; AMA[4] 8-11), de Justin et ses compagnons (Rome vers 165; AMA[4] 15-17; 125-126), des chrétiens scillitains (Carthage 180; AMA[4] 28-29).

envers les détails et envers l'interprétation des faits que nous donnent les auteurs[8].

Vers l'année 130, Peregrinus, alors chrétien et plus tard philosophe cynique errant qui se fit brûler vif à Olympie en 166, fut arrêté et mis en prison comme chrétien. Plus tard, il fut remis en liberté par le gouverneur de Syrie, sans avoir pourtant renié sa foi[9].

Peu après l'année 150 à Rome, une femme chrétienne fut accusée de christianisme devant le praefectus urbi Urbicus. L'accusateur était son propre mari, auquel elle avait signifié le repudium. Pendant le procès la femme obtint de l'empereur Antonin le Pieux un sursis jusqu'à ce qu'elle ait pu mettre en ordre les questions patrimoniales dérivées du divorce. Il semble que le procès n'ait jamais été repris[10].

Pendant le même procès et avant son sursis, le praefectus urbi fit comparaître devant son tribunal le chrétien Ptolémée qui avait été le maître de la femme accusée. Il semble que Ptolémée ait été torturé, mais ensuite, lui aussi fut remis en liberté. Il fut condamné seulement plus tard dans un autre procès[11].

L'Apologie d'Aristides, écrite vraisemblablement à l'époque d'Antonin le Pieux, présente comme activité typique des communautés chrétiennes non seulement l'assistance charitable aux chrétiens emprisonnés, mais aussi leur libération, quand elle était possible[12]. Lucien de Samosate parle lui aussi d'une tentative de libération de Peregrinus par les chrétiens[13].

Eusèbe de Césarée, après avoir transcrit le texte d'une lettre des communautés chrétiennes de Lyon et Vienne rapportant des événements

---

[8] Sur la valeur historique des sources martyriales et apologétiques: J. GEFFKEN, Zwei griechische Apologeten (Leipzig-Berlin 1907) IX-XLIII; Die christlichen Martyrien Hermes 15 (1910) 481-505; H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques[4] (Bruxelles 1955) 105-117; 202-217; Les passions des martyrs et les genres littéraires[2] (Bruxelles 1966) passim; H. LIETZMANN, Martys RE 14/2, 2046-2047; G. LAZZATI, Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli (Torino 1956) 7-47; L. WENGER, Die Quellen des römischen Rechts (Wien 1953) 420-421; H. MUSURILLO, The Acts of the Pagan Martyrs (Oxford 1954) 236-246; The Acts of the Christian Martyrs (Oxford 1972) L-LVII; T.D. BARNES, Pre-Decian Acta Martyrum JTheolSt NS 19 (1968) 509-531; G. LANATA, Gli atti dei martiri come documenti processuali (Milano 1973) 3-40.

[9] LUC, Peregr 12.14. Sur Peregrinus et ses relations avec les chrétiens: K. v. FRITS. Peregrinus 16 RE 19/1, 656-663; D.R. DUDLEY, A History of Cynicism (London 1937 = Hildesheim 1967) 170-182; G. BAGNANI, Peregrinus Proteus and the Christians Historia 4 (1955) 107-112. Voir: Nr 10.

[10] JUST, Ap 2, 2, 1-8 // EUS, HE 4. 17, 2-7. Sur ce procès: Nr 7.

[11] JUST, Ap 2, 2, 9-10 // EUS, HE 4, 17, 8-9. Sur la mise en liberté de Ptolémée: Nr 7.

[12] ARIST, Ap (syr) 15,6 + PLond 2486, 23-27 avec l'original frec: Texte dans H.J.M. MILNE, A new Fragment of the Apology of Aristides JTheolSt 25 (1924) 73-77; D. RUIZ BUENO, Padres apologistas griegos (Madrid 1954) 148-149.

[13] LUC, Peregr 12.

qui en 177 avaient fait environ 45 victimes dans ces deux communautés, nous ajoute que la lettre contenait aussi un catalogue des martyrs distinguant quatre catégories: les décapités, les condamnés ad bestias, les morts en prison et les confesseurs qui survivaient encore au moment où la lettre fut écrite. La lettre fut donc écrite peu après les événements mais quand la répression était déjà terminée. On ignore le nombre, les noms et la situation juridique de ces confesseurs qui survécurent à la répression, mais il est important de constater que dans un même procès le gouverneur prononça des peines différentes contre les chrétiens: décapitation damnatio ad bestias et d'autres peines inférieures à la peine de mort[14].

En 184 ou 185, dans la province d'Asie, alors gouvernée par Arrius Antoninus, tous les chrétiens d'une ville, poussés par un élan d'enthousiasme peut-être montaniste, se présentèrent en masse devant le tribunal du gouverneur. Arrius Antoninus choisit quelques-uns parmi eux et les condamna à mort, renvoyant libres tous les autres[15].

Vers les dernières années du deuxième siècle un évêque de Syrie, peut-être lui aussi montaniste, entraîna au désert, à la rencontre du Christ, les chrétiens de sa ville, y compris femmes et enfants. On les prit pour une bande de brigands et on les arrêta. Le gouverneur, après avoir appris la réalité des faits, étouffa l'affaire pour éviter une trop grave répression[16].

Dans la polémique théologique autour du montanisme pendant le dernier quart du deuxième siècle, on trouve de part et d'autre des chrétiens qui pour obtenir plus d'autorité, se présentaient avec le titre de martyr[17]. Selon la terminologie de l'époque, ce terme désignait de manière inéquivoque un chrétien qui avait souffert la persécution à cause de la confession publique de sa foi chrétienne[18]. Parmi les montanistes, le martyr jouait un rôle très important dans les communautés: sa parole était écoutée avec grand respect, il avait des pouvoirs spéciaux pour la rémission des péchés et il était l'objet de la déférence des autres chrétiens[19]. La polémique cherche toujours à minimiser la valeur de ces martyres; mais la seule existence indéniable de cette catégorie de martyrs montre qu'il y

---

[14] EUS, HE 5, 4, 3. Sur ces survivants: P. NAUTIN, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles (Paris 1961) 43-64, non convaincant sur quelques points. Voir: Nr 12.

[15] TERT, Scap 5, 1 (CCL 2, 1131-1132). Sur Arrius Antoninus: P.v. ROHDEN, Arrius 13 RE 2/1. 1255-1256; E. GROAG-A. STEIN, PIR² 1, 212-215 nr. 1088.

[16] HIPPOL, Dan (GCS Hipp 1/1, 230-232). Pour la datation: J. QUASTEN, Patrology (Utrecht 1950-1960) 2, 171-173.

[17] EUS, HE 5. 18, 6.7.

[18] Sur le titre de martyr: H. DELEHAYE, Martyr et confesseur ABoll 39 (1921) 27-34; GRÉGOIRE, Persécutions² (n. 6) 238-249.

[19] Sur la valeur du martyre parmi les montanistes: P. DE LABRIOLLE, La crise montaniste (Paris 1913) 124-126.

avait des chrétiens qui pouvaient se prévaloir d'avoir subi un procès à cause de leur foi, sans avoir été mis à mort. Nous connaissons les noms de quelques-uns de ces martyrs survivants:

—Dans un écrit polémique antimontaniste, composé par Sérapion qui était évêque d'Antioche en Syrie vers l'année 190, on trouve la subscriptio d'un autre évêque, d'ailleurs inconnu, qui souscrit avec le titre de martyr: Ἀνρήλιος Κυρίνιος μάρτυς[20].
—Le montaniste Thémison se réclamait du martyre, cependant que selon l'antimontaniste passionné Apollonios, il fut libéré grâce à une grosse somme d'argent[21].
—Le même Apollonios nous rapporte qu'un autre montaniste, Alexandre, était lui aussi considéré comme martyr: il fut jugé à Éphèse vers l'année 190 et après, mis en liberté. Toujours selon Apollonios, il ne fut pas jugé comme chrétien mais pour les grands délits qu'il avait commis[22].
—Vers l'année 180 arriva à Rome le chrétien Praxéas: il venait d'Asie Mineure avec des idées antimontanistes et modalistes. Il se réclamait lui aussi du martyre et de fait il avait été emprisonné pour sa confession de foi chrétienne[23].

Nous connaissons l'attitude favorable de quelques gouverneurs de l'Afrique proconsulaire à l'égard des chrétiens dénoncés. Pudens, vers 180, repoussa l'elogium, contre un chrétien parce qu'il y trouvait des irrégularités[24]. Cingius Severus, au temps de Commode, informa les chrétiens accusés sur les réponses à donner au tribunal pour être libérés[25]. En 191-192, Vespronius Candidus mit en liberté un chrétien qui était accusé de troubler l'ordre public[26].

Pendant la deuxième moitié du deuxième siècle, il y eut aussi des chrétiens condamnés aux mines[27]. Tertullien en parle deux fois d'une manière

---

[20] EUS, HE 5, 19, 3. Sur Serapion: A. v. HARNACK, Die Chronologie (= Gesch. der altchr. Litt 2) (Leipzig 1897-1904) 2, 132-133; QUASTEN (n. 16) 1, 283-284.

[21] EUS, HE 5, 18, 5. Sur Apollonios: HARNACK (n. 20) 1, 370-374.

[22] EUS, HE 5. 18, 6.9 Pour la datation du proconsulat d'Aemilius Frontinus qui jugea Alexandre: D. MAGIE, Roman Rule in Asia Minor (Princeton 1950) 2, 1585; GROAG-STEIN, PIR² 1, 54-55 nr. 348.

[23] TERT. Prax 1, 4 (CCL 2. 1159). Pour la datation: HARNACK (n. 20) 1, 375-376; 2, 202.

[24] TERT, Scap 4, 3 (CCL 2, 1130). Pour la chronologie de Q. Servilius Pudens; B.E. THOMASSON, Servilius 77 b RE Suppl 9. 1369-1370.

[25] TERT, Scap 4, 3 (CCL 2. 1130). Pour la datation: GROAG-STEIN, PIR² 2. 159-160 nr. 735.

[26] TERT, Scap 4, 3 (CCL 2, 1130). Datation du proconsultat de Vespronius dans R. HANSLIK, Vespronius RE 8A/2, 1716.

[27] Sur la condamnation aux mines: T. MOMMSEN, Römisches Strafrecht (Leipzig 1899 = Graz 1955) 949-951; ORTH, Bergbau RE Suppl 4, 146-147.

générale dans son Apologeticum, écrit vers l'année 198[28]. Mais nous avons des renseignements plus anciens et plus précis.

L'évêque Denys de Corinthe, dans une lettre écrite entre 166-174 à la communauté de Rome, loue la pratique des chrétiens de la capitale d'envoyer des secours aux chrétiens condamnés aux mines[29]. Vers l'année 188, le chrétien Calliste, alors esclave et plus tard évêque de Rome, fut jugé à Rome par le praefectus urbi Fuscianus et condamné aux mines de Sardaigne[30]. La forte tendance polémique d'Hippolyte qui renseigne sur ce procès, ne permet pas de déterminer exactement si le chef d'accusation était la foi chrétienne de Calliste ou les troubles qu'il semble avoir provoqués parmi les juifs. En tout cas la foi chrétienne de Calliste semble avoir été un des principaux motifs, sinon l'unique, de sa condamnation.

Le même Hippolyte raconte en détail que vers l'année 189-190 Marcia, la concubine de l'empereur Commode, demanda à l'évêque de Rome Victor, la liste des chrétiens confinés dans l'île de Sardaigne et obtint une lettre de Commode pour les faire revenir[31]. Il s'agit probablement de chrétiens condanmés aux mines du temps de Marc Aurèle en tout cas de chrétiens confinés.

Il y a enfin une information de Tertullien, dont la portée n'est pas facile à fixer. Selon cette information, une femme chrétienne fut condamné peu avant l'année 198 à la prostitution[32].

Tout cet ensemble de renseignements, si divers par leur origine, leur valeur historique et leur précision, montre que dans la deuxième moitié du deuxième siècle, les procès contre les chrétiens qui aboutirent à une absolution ou à une condamnation infërieure à la peine de mort, ne furent pas une exception. Dans ces cas-là le cours du procës dut être bien différent de l'image traditionnelle que nous avons des cognitiones de christianis.

Il est vrai que cette différence peut parfois s'expliquer par des motifs spéciaux propres à chaque cas, par exemple l'intervention de l'empereur[33], la subornation, souvent pratiquée[34], la pression de l'opinion

---

28 TERT, Ap 12, 5; 39, 6.

29 EUS, HE 4, 23, 10. Pour la datation: HARNACK (n. 20) 1, 726.

30 HIPPOL, Phil 9, 12, 7-9 (GCS Hipp 3, 247). Sur ces faits: H. GÜLZOW, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten (Bonn 1969) 152-159.

31 HIPPOL, Phil 9. 12, 10-12 (GCS Hipp 3, 247-248). Sur Marcia: J. STRAUB, Commodus RAC 3, 264-265.

32 TERT, Ap 50, 12. Sur la prostitution comme peine: H. HERTER, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums JbAC 3 (1960) 78-79.

33 JUST, Ap 2, 2, 8 // EUS, HE 4, 17, 7.

34 Cas de subornation: IGN, Rom 5, 1; LUC, Peregr 12; MartLugd 1. 61 (AMA[4] 26) = EUS, HE 5, 1, 61; TERT, Fug 12, 3.4.10; 13, 1 (CCL 2, 1150-1153).

populaire[35], les motifs politiques qui parfois recommandaient une solution modérée pour éviter une impasse[36], enfin la bienveillance personnelle d'un gouverneur[37].

Mais sans exclure tous ces motifs circonstanciels, le fondement de cette diversité se trouve sans doute dans la liberté dont le juge romain a toujours joui à l'époque des Antonins, pour ce qui concerne la direction du procès et la détermination de la peine dans la cognitio[38]. Cette liberté discrétionnaire du juge, on la retrouve toujours dans les conflits avec les chrétiens.

En ce qui concerne l'introduction du procès, à côté de ce qu'on pourrait désigner comme procédé normal, c'est-à-dire la dénonciation privée et responsable, on trouve des grandes différences selon les circonstances: un gouverneur repousse l'elogium contre un chrétien parce qu'il y trouve des irrégularités[39]; un praefectus urbi, par contre, juge un chrétien et le condamne à mort en dépit de l'irrégularité de l'arrestation[40]; un autre gouverneur de province, sans doute poussé par l'opinion publique surexcitée, ordonne l'arrestation de tous les membres détachés d'une communauté[41]; un autre gouverneur enfin, lui aussi pressé par la foule, fait chercher et arrêter l'évêque de la ville qui s'était caché[42].

Une grande variété apparaît aussi dans la venia es paenitentia. Il y a des procès où la possibilité de la venia es paenitentia n'est pas mentionnée, et il semble qu'il ne s'agisse pas d'une omission du rapporteur, mais du fait que le juge n'a pas considéré opportun de l'accorder. Cette exclusion est expressément attestée dans le procès de Lyon de l'année 177[43]. On peut aussi supposer que les juges ont évité cette invitation, ou plutôt cet ordre, d'accomplir des signes extérieurs d'abjuration quand ils voulaient éviter une opposition trop obstinée, qui aurait dû conduire à la condamnation à mort.

---

[35] MartLugd 1, 7.10.15.30.31.38.43.44.53 (AMA[4] 18-25) = EUS, HE 5, 1, 7.10.15.30.31.38.43.44.53. Sur l'influence des clameurs de la foule sur la procédure: J. COLIN, Les villes libres de L'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires (Bruxelles 1965) 108-147, non convaincant dans quelques conclusions.

[36] LUC, Peregr 14; TERT, Scap 4, 1 (CCL 2. 1131-1132).

[37] TERT, Scap 4, 3 (CCL 2. 1130).

[38] Sur la cognitio: MOMMSEN, Strafrecht 339-341; 346-348; U. BRASIELLO, La repressione penale in diritto romano (Napoli 1937) 35-46; 189-191; E. LEVY, Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht BIDR 45 (1938) 80-83 = Gesammelte Schriften (Köln-Graz 1963) 449-451.

[39] TERT, Scap 4, 3 (CCL 2. 1130).

[40] JUST, Ap 2, 2, 9-15 // EUS, 4, 17, 8-12.

[41] MartLugd 1, 13.14 (AMA[4] 20) = EUS, HE 5, 1, 13.14.

[42] MartPol 3, 2; 6, 1-2 (AMA[4] 2).

[43] MartLugd 1, 33 (AMA[4] 22) = EUS, HE 5, 1, 33.

Dans les cas où le juge a offert la possibilité de la venia ex paenitentia, il semble que les signes extérieurs par lesquels le chrétien devait confirmer son abjuration, étaient différents selon les cas[44]. Nos sources mentionnent: invoquer les dieux[45], offrir un sacrifice en général[46] ou devant l'image de l'empereur[47], blasphémer contre le Christ[48], jurer par le génie de l'empereur[49], accomplir une supplicatio pro salute Caesaris[50], réciter des formules du culte impérial[51]. Ces divers éléments ne se retrouvent pas toujours ensemble; ils apparaissent ou bien isolés, ou bien groupés en différentes combinaisons. Malgré le manque de précision technique de nos sources, il semble que le juge ait choisi dans chaque cas le signe extérieur qu'il a jugé le plus convenant, sans s'en tenir à un schéma fixe.

Nous avons déjà vu la variété discrétionnaire en ce qui concerne les peines.

On doit interpréter en ce sens un passage de l'epistula d'Hadrien au proconsul Asiae Minicius Fundanus, de l'année 123 ou 124[52]. On sait que le texte de cette epistula nous a été transmis dans l'Apologie de Justin, mais seulement dans sa maladroite version grecque d'Eusèbe de Césarée, qui n'était pas juriste et qui dut confesser qu'il avait traduit l'original latin avec difficulté, aussi bien que possible[53]. L'epistula, dont la portée n'est pas tout à fait claire en ce qui concerne la typification du délit, repousse les procédés tumultuaires, admet seulement les dénoncia-

---

[44] Sur ces signes extérieurs et surtout sur le serment: L. Koep, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch JbAC 4 (1961) 58-76; Religio und Ritus als Problem des frühen Christentums JbAC 5 (1962) 47-58; F. Bömer, Der Eid beim Genius des Kaisers Athenaeum NS 44 (1966) 120-132; Speigl (n. 1) 152-156; R.M. Grant, Sacrifices and Oaths as required of early Christians dans Kyriakon Fs. Quasten (Münster 1970) 1. 12-17; P. Jobert, Les preuves dans les procès contre les chrétiens RHDF 54 (1976) 299-319.

[45] Plin, Ep 10, 96, 5.

[46] MartPol 4, 8, 2 (AMA⁴ 2-3); ActCarp 4.5.6.8.11 (AMA⁴ 8-9).

[47] Plin, Ep 10, 96, 5.

[48] Plin, Ep 10, 96, 5. MartPol 9, 3 (AMA⁴ 4).

[49] MartPol 4; 9, 2; 9, 3; 10, 1 (AMA⁴ 2-4); MartLugd 1. 53 (AMA⁴ 52) = Eus, HE 5, 1, 53. ActScill 3.5 (AMA⁴ 29).

[50] Plin, Ep 10, 97, 1 (Trajan); ActScill 3 (AMA⁴ 29).

[51] MartPol 8, 2 (AMA⁴ 3).

[52] Just, Ap 1, 68, 6-10 // Eus, HE 4, 9, 1-3. Sur cette epistula: C. Callewaert, Le rescrit d'Hadrien à Minicius Fundanus RHistLittRel 8 (1903) 152-189; W. Schmid, The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian Maia 7 (1955) 5-13; M. Sordi, I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani RStChIt 14 (1960) 360-370; Cristianesimo (n. 1) 152-157; P. Keresztes, Hadrian's rescript to Minucius Fundanus Latomus 26 (1967) 54-66; E.J. Bickerman, Trajan, Hadrian and the Christians RFilIstrClass 96 (1968) 296-315; Freudenberger (n. 1) 216-234; Speigl (n. 1) 95-105; Nr 6.

[53] Eus, HE 4, 8, 8.

tions dans lesquelles le dénonciateur est disposé à maintenir l'accusation devant le tribunal, et rappelle les normes contre les dénonciations calomnieuses. Dans cette epistula on lit le passage suivant: εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσίν τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριζε [Eus: ὅριζε] κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος (si quelqu'un les accuse et prouve qu'ils agissent contrairement aux lois, décide selon la gravité de la faute)[54]. Sans prétendre établir une rétroversion latine exacte, on peut supputer dans l'original latin de l'epistula une phrase de ce genre: si quis ergo accusat et probat eos aliquid contra leges fecisse, statue pro modo culpae. Nous ne pouvons discuter ici du sens controversé des mots τὶ παρὰ τοὺς νόμους πραττεῖν aliquid contra leges facere; mais je pense qu'il est important de constater que déjà Hadrien, dans un de ses rescrits orientatifs en matière pénale, emploie, également à l'égard des chrétiens, la formule qui, avec des différences, apparaît si souvent dans ses propres rescrits et en général dans ceux des Antonins: statue pro modo culpae, ce qui dans d'autres rescrits d'Hadrien, et surtout de ses successeurs, est complété: pro modo culpae et pro qualitate personarum[55]. Les empereurs conseillent toujours aux juges de tenir compte des circonstances objectives et personnelles du délit pour mieux nuancer la sentence.

Dans ce cadre flexible de la cognitio, le christianisme n'était pas un fait nécessairement punissable et sans possibilité d'y distinguer des degrés. Aux yeux d'un gouverneur de province ou du praefectus urbi, dont la tâche principale était de maintenir l'ordre, eurent sans doute une importance bien différente, d'une part le simple fait d'appartenir à la communauté chrétienne, et d'autre part les tensions provoquées par une expansion trop rapide, par un prosélytisme parfois offensif, par l'enthousiasme de certains chrétiens[56] ou par les atrocités que parfois on leur attribua[57]. Au moment de prononcer une sentence contre un chrétien, le juge a souvent distingué entre l'esclave et l'homme libre, le citoyen et le peregrinus, l'honestior et l'humilior, le simple membre de la commu-

54 JUST, Ap 1, 68. 10 // EUS, HE 4, 9, 3.

55 LEVY (n. 38) BIDR 45 (1938) 85-91 = GesSchr 2, 452-457; voir: Nr 6. Constitutions d'Hadrien avec cette formule: Dig 47, 9, 7; 47, 21, 2 (= Coll 13, 3, 2); 48, 3, 12 pr: 49, 16, 6, 7; Coll 1, 11, 3.

56 Sur ce point: DE STE CROIX (n. 6) Past and Present 26 (1963) 21-15; W.H.C. FREND, Martyrdom and Persecution in the early Church (Oxford 1965) 275-276.

57 JUST, Ap 1. 26, 7; 2, 12, 5; FRONT, Frgm ex MINFEL, Octv 9.8; ATHENAG, Leg 3; 31; 32; MartLugd 1, 14.20.25.26.33.35.52 (= EUS, HE 5, 1, 14.20.25.26.33.35.52); MINFEL, Octv 9, 2; TERT Ap 2, 5; ORIG, Cels 6, 27. Sur ces crimes reprochés aux chrétiens: H. LECLERCQ, Accusations contre les chrétiens DACL 1/1 269-275; W. SPEYER, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen JbAC 6 (1963) 129-135.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

nauté et les évêques, presbytres et diacres qui la dirigeaient et l'administraient, et les propagandistes charismatiques parfois turbulents, enfin entre les chrétiens fermes mais respectueux devant le tribunal et les obstinés qui défiaient l'autorité romaine[58]. En un mot, le juge romain du deuxième siècle jugea les chrétiens, comme tous les autres, pro modo culpae et personarum, qualitate; il dirigea le procès et prononça la sentence en accord avec les circonstances.

En conclusion, je pense qu'il faut souligner que la répression pénale du christianisme, dans la deuxième moitié du deuxiéme siécle, ne s'en tint pas à un schéma fixe (alternative abjuration-mort) mais put avoir, et eut en fait, une configuration et une portée bien diverses selon les cas.

[58] Sur ce point: SHERWIN-WHITE (n. 6) JTheolSt NS 3 (1952) = Letters (n. 1) 783-786; DE STE CROIX (n. 6) Past and Present 26 (1963) 18-19.

9. L'intervention du peuple dans la condamnation de l'évêque Polycarpe de Smyrne

Publicado en: Justice populaire (Actes des journées de la Société d'Histoire du Droit, tenues á Lille 25-28 Mai 1989) (Hellemmes 1992) 33-47



L'intervention du peuple dans la condamnation de l'évêque Polycarpe de Smyrne

Un jour de février d'une année comprise entre 155 et 177, dans le stade de Smyrne, furent exécutés douze chrétiens dont le plus connu était l'évêque de la ville, Polycarpe[1]. Smyrne était une des villes les plus florissantes de la province romaine d'Asie, où, à la fin du premier siècle, existait une communauté chrétienne[2]. Nous connaissons les événements par une lettre de la communauté chrétienne de Smyrne écrite, peu après les

[1] Les données chronologiques des sources concernant la date du martyre de Polycarpe sont contradictoires et, d'autre part, elles ne sont pas tout à fait fiables. La datation traditionnelle (155 ou 156) est toujorurs maintenue par beaucoup d'historiens comme P. MEINHOLD, «Polykarpos»: RE 21/2, 1675-1680; J. COLIN, Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires (Bruxelles, 1965) 127; H. v. CAMPENHAUSEN, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums (SBHdbg, 1957/3, 20); T.D. BARNES, «Pre-Decian Acta Martyrum»: JTheolSt 19 (1968) 512-513; H. MUSURILLO, The Axts of the christian Martyrs (Oxford, 1972) XIII; M. SORDI, «I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i Cristiani»: St Rom 9 (1961) 376 n 32; IDEM, Il Cristianesimo e Roma (Bologna, 1965) 163-165; E. GRIFFE, «A propos de la date du martyre de Saint Polycarpe»: Bull Litt Eccl (1951) 170-177 = Les persécutions contre les chrétiens aux Ier et IIe siècles (Paris, 1967) 96-104. A côte de cette datation on a proposé aussi les premiéres années de l'empire de Marc-Auréle: D. VÖLTER, Die apostolischen Väter neu untersucht 2/2 (Leiden, 1910) 1-4; H.I. MARROU, «La date du martyre de Saint Polycarpe» AnBoll 71 (1953) 5-20; P. KERESZTES, «Marcus Aurelius a persecutor?»: HarvTheolR 61 (1968) 325-326; IDEN, «The emperor Antoninus Pius and the Christians»: JEcclHist 22 (1971) 5.; H. GREGOIRE. «La véritable date du martyre de Saint Polycarpe» AnBoll 69 (1951) 1-38; IDEM, Les persécutions dans l'Empire Romain (MemAcBelg 56/5 1964 108-110) date les événements en 177, et J. MOREAU La persécution du christianisme dans l'Empire Romain[2] (Paris, 1956) 57-59, propose aussi l'année 177 ou une des années précédentes.

[2] Sur la ville de Smyrne: BÜRCHNER, «Smyrna»: RE 3A/1, 730-764. Sur la christianisation de l'Asie proconsulaire: A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten[4] (Leipzig, 1924) 2, 780-785; J. KEIL, Asia: RAC 2, 742-745. L'existence d'une communauté chrétienne à Smyrne est attestée par l'Apocalypse de Jean, écrite probablement pendant les dernières années de Domitien (81-96) (Apc 1, 11; 2, 8).

exécutions, aux chrétiens de Philomélion[3]. La lettre n'est pas un rapport exact des faits mais un écrit saisissant qui met en relief la figure de Polycarpe, une des personnalités les plus éminentes de l'Eglise du II ème siècle, qui âgé de quatre-vingt-six ans, avait confirmé par l'exemple de sa mort la doctrine qu'il avait enseignée[4].

La lettre connue sous le nom de Martyre de Saint Polycarpe évêque de Smyrne (dorénovant MPol) a pour but d'édifier par la narration, et, comme presque tous les documents de ce genre, contient quelques éléments merveilleux, exhortatifs, ainsi que de nombreuses références à la Bible[5]. Cependant l'historicité substantielle des événements rapportés est hors de doute: l'auteur ne se servit pas pour rédiger son rapport du procès-verbal, mais probablement des renseignements de quelque chrétien de Smyrne qui, comme il est bien attesté en d'autres cas, se serait placé très près de la tribune du proconsul pour suivre attentivement le procès contre ses coreligionnaires[6].

---

[3] Philomélion (probablement l'actuelle Alksehir) était une ville de la Phrygie qui, au IIe siècle, appartenait à la province romaine d'Asie (E. OLSHAUSEN, Philomélion: KP 4. 769).

[4] Sur Polycarpe: B. ALTANER-A. STUIBER, Patrologie[8] (Freiburg 1978) 50-52; MEINHOLD [n. 1] RE 21/2, 1663-1962.

[5] Editions de MPol: R. KNOPF-G. KRÜGER-G. RUHBACH (ed), Ausgewählte Märtyrerakten[4] (Tübingen 1965) 1-8; P.T. CAMELOT (ed). Ignace d'Antioche - Polycarpe de Smyrne[3] (Paris 1958) (SC 10, 225-275); MURSURILLO (ed) [n. 1] 1-21. Sur le genre littéraire de MPol: H. DELEHAYE, Les passions des martyrs et les genres littéraires[2] (Bruxelles 1966) 15-22; v. CAMPENHAUSEN [n. 1] SBHdbg 1957/3, 1-48; CAMELOT <N. 5> SCh 10, 226-227; MEINHOLD [n. 1] RE 21/2, 1673. Tout le document, sutout le commencement (MPol 1-4) et la fin (MPol 16-22), montre un certain caractère homélitique. Dans le récit beaucoup de détails son choisis et présentés pour mettre en exergue le paralleèle entre Polycarpe et le Christ souffrant (DELEHAYE [n. 1] 19-20; v. CAMPENHAUSEN [n. 1] SBHdbg 1957/3, 8-16; E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments[4] (Stuttgart 1948) 289 n. 619. Dans le document, on trouve quelques éléments merveilleux typiques de son genre littéraire: Polycarpe voi, en rêve, son oreiller en feu (MPol 5, 2);quand il entre dans le stade, une voix du ciel se fit entendre (MPol 9, 1); la flamme du bûcher prend une forme singulière visible seulement par les chrétiens (MPol 15. 1-2); les chrétiens sentent un parfum agréable (MPol 15, 2); du corps percé de Polycarpe sort une colombe (MPol 16, 1) et le sang qui jaillit éteint le feu (MPol 16, 1).

[6] Sur la valeur historique des actes des martyrs en général: J. GEFFCKEN, Die christlichen Martyrien Hermes 15 (1910) 481-505; H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques[4] (Bruxelles 1955) 105-117; 202-217; H. LIETZMANN, «Martys« RE 14/2, 2046-2047; G. LAZZATI, Gli Sviluppi della letteratura sui martiri mei primi quattro secoli (Torino 1956) 7-47; L. WENGER, Die Quellen des römischen Rechts (Wien 1953) 420-421. Sur la valeur historique de MPol: MEINHOLD [n. 1] RE 21/2, 1673-1674. La présence des chrétiens tout près du tribunal est bien attestée dans le procès de Ptolémée et Lucius à Rome vers 150 (JUST, Ap 2, 1. 15-20) et dans celui des chrétiens de Lyon en 177 (MLugd 1, 9-10.49; EUS, HE 5, 1, 9-10.49). Le procès de Polycarpe eut lieu dans le stade de Smyrne, dont les dimensions étaient 178,3 m × 36,58 m (BÜRCHNER, Smyrna: RE 3A/1. 755) Le rédacteur signale qu'il y avait un tel tumulte que personne ne pouvait se faire entendre (MPol 8, 3). Parmi les spectateurs il y avait des chrétiens (MPol 15. 1), dont quelques uns durent être placés tout près de la tribune du proconsul pour

Le texte de MPol qui nous a été transmis par la tradition manuscrite, provient d'un ensemble d'écrits relatifs à Polycarpe (connu sous le nom de Corpus Polycarpianum, publié par un anonyme (Pseudo-Pionos) qui écrivait au IV ème ou V ème siècle, et se faisait passer pour le martyr Pionos exécuté à Smyrne pendant la persécution de Dèce (250-251). Entre la date de sa première rédaction et celle de sa publication par le Pseudo-Pionos, le texte a subi sans doute des remaniements et des additions[7]. Eusèbe de Césarée au début du IV ème siècle a utilisé un texte antérieur de MPol, dont il a transmis plusieurs passages, soit littéralement, soit en abrégé[8]. Tous les passages qui nous intéressent directement se trouvent tant dans le texte de MPol publié par le Pseudo-Pionios, que dans l'Histoire Ecclésisatique d'Eusèbe sans aucune différence substantielle.

D'après les renseignements de MPol, les événements ont eu lieu à Smyrne lors de la célébration des jeux organisés par l'assemblée provinciale d'Asie (κοινόν τῆς Ἀσίας)[9]. Comme il était usuel, quelques condamnés furent exposés aux bêtes (bestiis obici) pour les faire périr d'une

pouvoir entendre l'interrogatoire et surtout les réponses de Polycarpe, dont la voix probablement n'était pas très forte. Cette présence inmédiate n'exclut pas qu'à l'heure d'écrire le récit, l'auteur ait pu ajouter des éléments merveilleux et relater librement les mots du martyr. Par exemple, la prière de Polycarpe sur le bûcher, que probablemente personne n'a pu entendre, reproduit des formules liturgiques (MPol 14, 1-3) (analyse de la prière dans CAMELOT [n. 5] SC 10, 232-238). La description des événeents dans MPol semble exclure la possibilité d'une rencontre entre Polycarpe et les chrétiens (après l'interrogatoire et avant l'exécution) où Polycarpe aurait pu renseigner les chrétiens sur les détails du procés. Il faut cependant remarquer que la succession chronologique des événements dans MPol suscite des dificultés: Polycarpe fut découvert vers l'heure du souper, tard dans la soirée (MPol 7, 1) dans une petite maison hors de la ville (MPol 6, 1); on ne l'amena vers la ville qu'après deux heures (pas exactement cent-vingt minutes) (MPol 7, 3). Le transport, l'interrogatoire, la décision finale de la faire brûler vif et le ramassage du bois pour le bûcher, tout cela a dû exiger assez de temps. Bien que MPol 13, 1 dise que les évévements se déroulèrent très vite, il n'est pas facile de faire entrer tous ces faits dans une soirée avant la nuit.

[7] DELEHAYE, Passions[8] [n. 1] 15-46; GREGOIRE [n. 1] AnBoll 69 (1951) 24-36; IDEM, Persec[7] [n. 1] 109-114. D'après v. CAMPENHAUSEN [n. 1] SBHdbg 1957/3, 8—9; 37-39, dans le texte actuel, on peut distinguer une introduction de caractère parénétique (MPol 1-4); la partie narrative centrale, où l'élément parénétique existe toujours mais plus faible (MPol 5-12); la partie finale où la parénèse est plus forte, sans déplacer pour autant la narration (MPol 13-20); un appendice chronologique secondaire (MPol 21) et un deuxième appendice qui explique la transmission du document (MPol 21).

[8] EUS, HE 4. 15, 3 = MPol pr-1, 1; EUS, HE 4, 15, 4-14 // MPol 2, 1-7, 3; EUS, HE 4, 15, 15-45 // MPol 9, 19. Sur le texte de MPol utilisé par Eusèbe: v. CAMPENHAUSEN [n. 1] SBHdbg 1957/3, 7-39.

[9] Les jeux étaient présidés par l'asiarque, MPol 12, 2. Sur l'assemblée provinciale d'Asie, ses fonctions et les jeux qu'elle organisait: J. DEININGER, Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit (München 1965) 37-59.

mort affreuse[10]. Dans le cas de Smyrne, il s'agissait d'un groupe de chrétiens de Philadelphie[11]. MPol ne rensigne pas sur la cause et les circonstances de la condamnation des chrétiens: Nous savons cependant qu'a Smyrne, le proconsul de la province de l'Asie leur avait offert avant l'exécution la possibilité d'être mis en liberté moyennat l'abjuration du christianisme (venia ex poenitentia)[12]. MPol décrit seulement l'exécution de Germanicos (MPol 3, 1-2) et l'apostasie du chrétien Quintus (MPol 4): à partir de ce moment le récit se concentre uniquement sur Polycarpe.

Le proconsul romain (ἀνθύπατος) est mentionné expressément sept fois (MPol 13, 1; 4; 9, 2; 10, 1; 11, 1; 12, 1) toujours dans la partie narrative du document. Deux autres fois, il est désigné de façon générique comme le magistrat (ἄρχων) (MPol 17, 2; 19, 2). Son nom (Statius Quadratus) apparaît seulement dans la conclusion (MPol 21) dont l'authenticité et la valeur historique sont douteuses[13].

---

[10] Sur la damnatio ad bestias: T. MOMMSEN, Römisches Strafrecht (Leipzig 1899 = Graz 1955) 927; K. LATTE, Todesstrafe RE Suppl 7, 1617; P. GARNSEY, Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire (Oxford 1970) 129-131. L'application aux chrétiens est déjà attestée par TAC, Ann 15, 44 (Rome 64); IGN, Rom 4, 1-2; 5, 2 (date incertaine); MLugd 1, 37 (EUS, HE 5, 1, 37) (Lyon 177).

[11] MPol 19, 1. Philadelphie (près de l'actuelle Alasehir) se trouvait aussi dans la province romaine de l'Asie proconsulaire, à environ 150 Km à l'est de Smyrne (C. BURCHARD, Philadelphia KP 4, 733-734). L'Apocalypse de Jean, à la fin du 1er siècle, mentionne l'existence d'une communauté chrétienne (Apc 3, 7-13).

[12] La venia ex poenitentia apparaît déjà en Bthynie-Pontus vers 112 (PLIN, Ep. 10, 96, 2.5; 10, 97, 1) commenté par A.N. SHERWIN-White, The Letters of Pliny (Oxford 1966) 712. Sur la nature juridique de la venia: J. JOBERT, Les preuves dans les procès contre les chrétiens: RHD 54 (1976) 299-301. A Smyrne, le proconsul offrit la venia à Gernanicos (MPol 3, 1), à Quintus qui en profita (MPol 4) et à Polycarpe à plusieurs reprises. Les preuves de loyauté exigée des chrétiens à Smyrne étaient: jurer par la fortune de l'Empereur (MPol 4; 9, 2, 3; 10, 1); sacrifier (MPol 4; 8, 2); prononcer la formule (κύριος καῖσαρ) (L'Empereur est seigneur) (MPol 8, 2); change d'attitude (μετάνοια) (MPol 9, 2; 11, 2) et blasphémer le Christ (MPol 9, 3). D'après la conception romaine de la religion officielle, la metanoia exigée des chrétiens n'était pas une conversion interne, comme celle qu'on exigeati des païens pour qu'ils devinssent chrétiens, mais seulement l'accomplissement des actes du culte oficiel (L. KOEP, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis JbAC 4 (1961) 62-65; IDEM, Religio und Ritus als Problem des frühen Christentums JbAC 5 (1962) 44-46. Sur le serment: A. STEINWENTER, Iusiurandum RE 10/1, 1253-1255; F. BÖMER, Der Eid beim Genius des Kaisers: Atheneum 44 (1966) 77-89; 121-126; J. JOBERT, RHD 54 (1976) 299-301. Sur le sacrifice: A.N. SHERWIN-WHITE, Letters 700-701. la formule κύριος καῖσαρ était typique du culte impérial et cadrait parfaitement avec les circonstances de Smyrne. Sur ce point: W. BOUSSET, Kyrios Christos[6] (Göttingen 1967) 77-101; K. PRÜMM, Herrscherkult und Neues Testament: Biblica 9 (1928) 291-3-1; STAUFFER, TheorI[4] [n. 5] 94-96.

[13] Du point de vue stylistique, MPol 21 est une addition secondaire faite après les salutations finales. Elle a pour but de préciser les données chronologiques, mais elle contient une contradiction avec les renseignements de la partie narrative du document: d'après MPol 21 Polycarpe rendit témoignage à la huitième (neuvième selon le CodMosq) heure, tandis que selon

La description des événements dans MPol, une fois dépouillée des éléments merveilleux et parénétiques propres à son genre littéraire, reproduit les lignes essentielles des procès contre les chrétiens pendant la seconde moitié du deuxième siècle que nous connaissons par d'autres sources[14]. Cependant, dans le récit de Smyrne, le peuple joue un rôle beaucoup plus important que dans la plupart des autres écrits de la même époque. Il y a quelques passages qu'on doit examiner attentivement.

Selon le rapporteur smyrniote, aussitôt après l'exécution du chrétien Germanicos, «toute la foule (...) s'écria: A bas les athées: recherchez et faites venir Polycarpe.» (Αἶρε τοὺς ἀθέους· ζητείσθω Πολύκαρπος) (MPol 3, 2). D'après le rédacteur de la lettre, le motif de cette réaction fut «l'admiration devant le courage de la sainte et pieuse race des chrétiens». Il s'agit sans doute d'une interprétation chrétienne de la colère de la foule devant l'attitude courageuse du chrétien, qu'elle prenait pour obstination et défi. L'imputation d'athéisme aux chrétiens était fréquente à cette époque[15]. La pétition de la foule visant à faire rechercher et comparaître Polycarpe, l'évêque de la ville, et par conséquent le plus haut représentant des chrétiens de Smyrne, cadre parfaitemet avec ces circonstances. Enfin les acclamations de la folule pendant un spectacle pour demander le châtiment d'un malfaiteur, ou d'un grupe déteste par le peuple (par exemple à Rome les délateurs), était un fait normal à l'époque du Principat[16].

La deuxième intervention du peuple mentionnée par MPol se produit quand Polycarpe entra dans le stade et que la foule apprit qu'il avait été arrêté. Le document dit simplement que le tumulte fut grand (MPol 9, 2).

MPol 7, 1 il ne fut arrêté qu'à l'heure du souper (voir n. 6). Statius Quadratus fut consul ordinarius en 142 et proconsul Asiae en 152-153 ou 154-155 (MILTNER, Statius 21: RE 3A/2, 2221-2223; D. MAGIE, Roman Rule in Asia Minor (Princeton 1956) 2, 1584). Sur ce point: GRÉGOIRE [n. 1] AnBoll 69 (1951) 18; IDEM, Persec [n. 1] 109-110.

[14] Voir JOBERT [n. 12] RHD 54 (1976) 299-319; CHURRUCA, «Les procès contre les chrétiens dans la seconde moitié du deuxième siècle»: RIDA 26 (1979) 227-238 = Nr. 8.

[15] L'accusation d'athéisme contre les chrétiens était déjà répandue quand Justin écrivit son Dialogue contre Tryphon entre 150-165 (ALTANER-STUIBER, Patrologie[8] [n. 4] 67] (JUST, Dial 17, 1). Elle apparaît aussi dans la biographie d'Alexandre d'Abonutechos, qui, vers 150, institua à Asklepios-Glycon un cuite dont les chrétiens étaient formellement exclus (LUC, Alex 25; 38). Parmi les accusations contre es chrétiens de Lyon en 177, on retrouve l'athéisme (MLugd 1. 9 [EUS, HE 5, 1, 9]). Dans l'apologie d'Athénagore écrite vers 177 (ALTANER-STUIBER, Patrologie[8] [n. 4] 74, l'athéisme est une des trois imputations qu'il réfute (ATHNG, Leg 3-30). Sur le sens de cette accusation: T. MOMMSEN, Der Religionsfrevel nach römischen Recht: HistZ 64 (1980) 390-416; A. v. HARNACK, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten (TU 28/4 [1905] 1-16); J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen (Amsterdam, 1970) 145-172.

[16] T. KLAUSER, Akklamation: RAC 1, 222-223; COLIN, Villes Libres [n. 1] 110-111.

La troisième mention est sans soute la plus intéressante. La lettre signale qu'après la ferme confession de christianisme faite par Polycarpe devant le proconsul, celui-ci fit proclamer trois fois par son héraut que Polycarpe s'était déclaré chrétien (MPol 12, 1). Elle ajoute qu'à ces paroles toute la foule des païens et des juifs établis à Smyrne se mit à pousser de grands cris avec une colère non contenue: «Voilà le docteur de l'Asie, le père des chrétiens, le destructeur de nos dieux, celui qui enseigne à ne pas sacrifier et ne pas adorer» (MPol 12, 2). C'est la première fois qu'apparaît dans la littérature chrétienne le titre de père donné à un évêque[17]. On ne peut déterminer si cette appellation et celle de «docteur de l'Asie» (ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος) a été réellement employêe par la foule ou si elle est seulement la formulation de l'auteur chrétien pour exprimer l'idée centrale des spectateurs, indignés contre le chef des chrétiens de Smyrne. En ce qui concerne la mention des juifs, bien que leur acharnement contre les chrétiens à Smyrne soit un fait historique[18], il est impossible qu'ils aient accusé Polycarpe d'être «le destructeur de nos Dieux»: il s'agis plutôt d'une généralisation de l'auteur chrétien. Sauf ces deux points qui concernent la forme plutôt que le contenu, il n'y a rien à objecter à l'historicité du renseignement.

La lettre singnale qu'après cela la foule poussait des cris et demandait à l'Asiarque Philippe de lâcher un lion sur Polycarpe (MPol 12,2). L'interventión des spectateurs dans les jeux pour demander une variation du programme, ou pour réclamer quelque chose au président, était un phénomène normal, attesté par les sources de l'époque[19]. Etant donné que l'Asiarque étai chargé d'organiser les jeux de l'assemblée provinciale d'Asie, il est normal aussi que la foule s'adressât à lui pour demander un nouveau número dans le spectacle[20].

Toujours selon l'auteur du MPol, après le refus de l'Asiarque, les spectateurs se mirent à crier tous ensemble que Polycarpe soit brûle vif (MPol 12, 3). La pétition collective de supplice (ou d'un genre spécifique de supplice) pour un condamné était un phenomène normal dans les jeux de cette époque[21]. Du point de vue juridque on a donné des interpré-

---

17 CAMELOT [n. 5] SC 10, 259 n. 2.

18 L'hostilité des juifs est mentionnée aussi dans MPol 12, 2; 13, 1; 17, 2; 18, 1. L'Apocalypse de Jean écrite pendant les dernières années du 1er siècle, mentionne déjà les conflits entre les juifs et les chrétiens de Smyrne (Apc 2, 9). Entre 150 et 165, Justin qui reflète la situation de Rome et de l'Asie Mineure, signale à plusieurs reprises cette hostilité (JUST, Dial 16. 4; 17, 1: 47, 4; 122, 2). Sur ce point: W.H.C. FREND, The Persecution: some links between Judaism and tghe Early Church: JEcclHist 9 (1958) 157; M. SIMON, Verus Israel (Paris 1964) 144-154.

19 U.E. PAOLI, Vita romana 10 (Firenze 1968 = 1972) 575-576; 598.

20 Sur l'Asiarque: DEININGER, [n. 9] 41-50.

21 COLIN, Villes libres [n. 1], 110-111.

tations très différentes à ces interventions de peuple dans le procès de Polycarpe. On a affirmé que le peuple de Smyrne, rassemblé pour participer aux fêtes impériales offertes par l'assemblée provinciale, jouissait de la compétence criminelle: alors ce serait le peuple et non le proconsul qui aurait condamné Polycarpe et déterminé le genre de supplice[22]. On a écrit aussi que l'exécution de Plycarpe fut provoquée par une sorte de sédition populaire[23]. Enfin d'autres auteurs ont affimrmé que le proconsul, en se laissant influencer par les cris du peuple, aurait transgressé les normes établies par Trajan et Hadrien concernant les procès contre les chrétiens[24]. Il faut encore examiner quelle fut la valeur exaxte de l'intervention du peuple.

Pour désigner toutes ces interventions de la foule, le rédacteur de MPol se sert du verbe ἐπιβοᾶν et du substantif verbal ἐπιβόησις qui sont les termes les plus employés pour exprimer en grec le concept d'acclamation populaire[25]. Mais l'acclamation était un phénomène dont la fonction politique et juridique changeait selon les circonstances.

L'acclamation pouvait être parfois l'expression d'un vote. En ce qui a trait à la vie politique romaine, un passage de Tite Live, dont la terminlogie a peut-être été influencée par celle d'un annlyste dont il s'inspire, dit que les comices de l'année 211 av. J. C. prirent leurs décisions par acclamations[26]. Même dans le cas où le renseignement serait historiquement exact, il s'agirait d'une exception[27]. Ce ne fut que pendant le Principat, comme conséquence de l'esprit de soumission et d'adulation qui s'empara des Sénateurs, que ceus-ci dans les séances du Sénat exprimaient par acclamation les voeux et les félicitations adressés à l'empereur, et peu à peu, ils étendirent cette pratique á l'approbation des propositions que l'empereur devait en principe soumettre á la délibération du Sénat: ils s'empressaient d'approuver les propositions impériales par des acclamations souvent cadencées[28].

A la même ĕpoque on trouve le vote par acclamation dans les séances de quelques associations religieuses comme les iobacchoi à Athènes[29]. Les inscriptions de Rhodiapolis montrent aussi l'assemblée pro-

---

[22] COLIN, Villes libres [n. 1], 126-128.

[23] GREGOIRE, Persécutions² [n. 1], 26.

[24] SORDI, [n. 1] StRom 9 (1961) 375-376; IDEM, Christianesimo [n. 1] 163-165; KERESZTES [n. 1] JEcclHist 22 (1971) 5.

[25] COLIN, Villes libres [n. 1], 112-117.

[26] LIV 26, 22, 8; COLIN, Villes libres [n. 1], 109-110

[27] Sur le système normal de votation dans les comices de l'époque républicaine: LIEBEMAN, Comitia: RE 4/1. 690-693.

[28] T. KLAUSER, Akklamation: RAC 1, 224.

[29] SIG 33, 268-269 nr 1109. 12-14 (II ème siècle p. Ch).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

vinciale de Lycie pratiquant le vote par acclamation pour approuver les propositions de décrets honorifiques faites para la commission directive (βουλή), avant de les envoyer à l'autorité romaine[30].

Malgré l'extension de la pratique du vote par acclamation à l'epoque des événements de Smyrne, je crois que l'on ne doit pas interpréter l'intervention de la foule mentionnée dans MPol comme un vote valant prise de décision. Cette interprétation présuppose que le peuple de Smyrne possědait la compétence de décider en matière de justice criminelle quand il était rassemblé pour participer aux fêtes impériales, donnée par l'assemblée provinciale de l'Asie. Cette présupposition est loin d'être un fait historique probable[31]. D'autre part, selon cette hypothěse, dans le procěs de Polycarpe, le proconsul se serait borné à jouer le rôle d'une sorte de juge d'instruction: il aurait procédé aux recherches et quand il aurait apprécié la culpabilité, il l'aurait proclamée publiquement, pour que la foule prononçât la sentence de mort. Une telle intervention restreinte et subordonnée du proconsul dans l'administration de la justice ne cadre pas avec les données historiques dont nous disposons sur la procédure pénale romaine dans les provinces au temps du Principat[32]. Elle ne s'accorde pas non plus avec les renseignements de MPol, d'après lesquels le proconsul prendant l'interrogatoire de Polycarpe, chercha à le faire renier (MPol 11, 2), lui imposant de blasphémer le Christ (MPol 9, 2) et le menaçant de mort (MPol 11, 12). Tout cela dépasse de loin les fonctions d'un juge d'instruction, et indique que le proconsul était le maître du procès et de la sentence.

D'autre part, il est vrai que l'auteur de MPol n'pas signalé expressément la condamnation à mort de Polycarpe prononcée par le proconsul, laquelle par contre, apparaît souvent explimée en termes techniques (duci iussit, ἀπαχθῆναι ἐκέλευσε) dans d'autres documentas sur les martyrs de la même époque[33]. L'omission cependant est tout à fait nor-

---

[30] Les inscriptions proviennent des années 118-151: TAM 2/3 nr 905, II F 2-3 (pág. 329); II G 7-9 (pág. 330); IV F 3-4 (pág. 331); IV G 12-13 (pág. 331); V C 7-8 (pág. 331); VI A 6-8 (pág. 332) VIII G 7-11 (pág. 335); XII A 1-3 (pág. 338); XLL B 18-20 (pág. 338). Voir COLIN, Villes libres [n. 1], 120-121.

[31] U. BRASIELLO, Rec. Colin: SDHI 31 (1965) 445-448; D. NÖRR, Rec. Colin: ZSS 84 (1967) 614-615.

[32] E. LEVY, «Gesetz und Richter im Kaiserlichen Strafrecht»: BIDR 45 (1938) 80-83 = Gesammelte Schriften 2 (Köln-Graz 1963) 449-451; W. KUNKEL, Prinzipien des römischen Strafverfahrens: Symbolae iuridicae et historicae Martino David dedicatae 1 (Leiden 1968) 118-131; A.H.M. JONES, The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate (Oxford 1972) 99-100.

[33] JUST, Ap 2, 2. 15.18 (Rome vers 156); MartScill 16 (ED. KNOPF-KRÜGER-RUHBACH[4] [n. 5 29) (Carthage 180). Sur la terminologie duci iussit: SHERWIN-WHITE, Letters [n. 12] 698.

male, étant donné que l'auter de MPol ne se souciait pas de'écrire un rapport juridique exact, et que probablement, à son avis, le principal responsable de la condamnation de Polycarpe n'était pas le proconsul mais la foule[34].

Dans MPol on trouve une autre mention de la foule qu'il faut examiner. D'après le document, au corus de l'interrogatoire, Polycarpe, contraint à nouveau de jurer par la fortune de l'Empereur, s'y refusa et confessa ouvertment qu'il était chrétien, proposant au gouverneur de lui exposer sans hâte la doctrine chrétienne. Le proconsul se borna à répondre «persuade le peuple». Polycarpe lui répliqua qu'il était disposé à discuter avec lui, mais qu'il n'estimait pas la foule digne qu'il se défendît devant elle (MPol 10, 1-2). On ne peut pas mettre en doute l'historicité substantielle de ce dialogue[35]. Quant au sens de la parole du proconsul «persuade le peuple», il semble que le gouverneur ne voulut pas dire que la foule (non lui) avait la compétence de juger, mais seulement qu'il ne s'intéressait pas aux questions religieuses pour lesquelles les païens et les chrétiens se passionnaient si vivement. On doit alors conclure du MPol qu'il n'indique pas que ce fut le peuple qui jugea et condamna Polycarpe. Les acclamations de la foule á Smyrne ont été d'une toute autre nature: elles ont été l'expression collective des sentiments hostiles du peuple à l'égard des chrétiens, et un moyen de presser le gouverneur de condamner leur chef. En effet, l'acclamation avait dans la vie privée et publique de l'antiquité beaucoup d'autres fonctions que celle d'un vote. On la trouve, par exemple, dans les cérémoins familiales (mariages, funérailles, etc...), dans les jeux, dans le théâtre, dans la rue: c'était toujours la manifestation plus ou moins spontanée des sentiments d'admiration, d'enthousiasme ou de colère d'un groupe[36].

Dans la vie publique, l'acclamation pouvait être la manifestation, parfois spontanée, parfois provoquée, de l'adhésion de la foule à une dé-

34 MPol mentionne expressément le proconsul neuf fois et seulement une fois ajoute un adjectif péjoratif à son endroit (MPol 19, 2 ἄδικος ἄρχων, magistrat inique) dans un passage qui ne se trouve pas dans la partie narrative du document (MPol 13-20), mais dans les considérations édifiantes finales. D'après le rédacteur, le proconsul ne prit jamais l'initiative de la répression et se montra désintéressé de la question religieuse de fond (MPol 10, 1-2), tandis que Polycarpe insista sur le respect que les chrétiens gardaient aux autorités établies par Dieu (MPol 10, 2) et manifesta son mépris pour la foule (MPol 9, 2; 10, 2).

35 Les preuves de loyauté exigées de Polycarpe étaient normales (voir n. 14). La proposition d'exposer au proconsul sans hâte la doctrine chrétienne est aussi vraisemblable: les martyrs chrétiens profitèrent souvent de l'occasion du procès pour faire des exposés apologétiques (par exemple, vers 150, le chrétien Lucius à Rome: JUST, Ap 2, 2, 16-19). Les hagiographes tardifs ont développé ces exposés pour donner plus d'autorité à leurs enseignements en les plaçant dans la bouche des martyrs (DELEHAYE. Passions[2] [n. 5] 192-195.

36 T. KLAUSER Akklamation: RAC 1, 222.

cision déjà prise par l'autorité[37]. Dans les assemblées des villes démocratiques de la Grèce et de Rome, le peuple participait à la vie publique non seulement par le vote exprimé en accord avec les formalités établies par la loi, mais aussi par les clameurs d'approbation ou de refus qu'il proférait[38]. Les acclamations apparaissaient souvent aussi dans la vie publique comme un moyen collectif de pression pour obtenir quelque chose de l'autorité. Les manifestations collectives jouèrent un rôle très important. Lors des conflits des communautés juives des villes d'Asie Mineure, de la Syrie ou d'Egypte avec la population hellénistique ou l'autorité romaine. Parfois, elles ont eu un carctère séditieux[39]. Quelquefois, elles appuyaient la démarche d'un représentant du groupe devant l'autorité pour mener à bien une affaire; c'était le moyen plutôt politique que juridique de presser l'autorité romaine de prendre une décision favorable[40]. Parfois enfin, cette pression s'exerçait aussi devant les ribunaux et on connaît des cas où le juge cédait aux instances de la foule[41]. En ce qui concerne les chrétiens, les acclamations populaires à leur encontre ont toujours été fréquentes: dans le procès de Jésus[42], dans les mesures répressives contre la premiére communauté chrétienne de Jérusalem[43], dans les conflits provoqués par l'activité missionnaire de Paul[44] et dans bien d'autres conflits

---

[37] Par exemple, la réaction des Grecs rassemblés à Corinthe lors de la proclamation de la liberté octroyée à la Grèce per le sénat romain et le proconsul Flamíninus après la fin de la IIème guerre macédonique en 196 av.J.C. (POLYB 18, 46, 4, 10).

[38] Par exemple, la réaction de la foule à Rome en présence des mesures qu'on prit en 61 après J.C. contre les esclaves domestiques lors du meurtre de Pedanius Secundus (TAC, Ann 14, 42-45.)

[39] T. KLAUSER Akklamation: RAC 1, 222.

[40] C'est le cas, par exemple, des juifs des villes de la Jonie qui, en 14 av. J.C., se rassemblèrent devant le collaborateur d'Auguste, Agrippa, et le roi de Judée, Hérode le Grand, pour demander protection contre les chicanes dont ils étaient les victimes, pendant que leur représentant, Nicolas de Damas, plaidait officiellement leur cause (JOS, Ant, 16, 2, 3, <27-30>).

[41] PFlor 61, 59-62 (= L. MITTEIS-[U. WILCKEN], Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde 2/2 [Leipzig 1912 = Hildesheim 1963] 89) présente un exemple remarquable: le préfet d'Egypte Septimius Vegetus vers 86 jugea un homme convaincu d'avoir arrêté indûment son créancier et avoua dans la sentence: «Tu aurais mérité d'être flagellé..., mais j'accorde ta grâce à la foule». Commentaire dans L. MITTEIS, Nene Urkunden: ZSS 26 (1905) 485-486; IDEM, Aegyptischer Schuldprozess v.J. 84-86 p. Ch.: ZSS 27 (1906) 220-228. L'auteur de MLugd 1, 50 (EUS, HE 5, 1, 50) attribue une attitude semblable au proconsul de la Gallia Lugdunensis en ce qui concerne la condamnation ad bestias du chrétien Attalus à Lyon en 177.

[42] Mt 27, 20-26; Mc 15, 8-15; Lc 23, 16-25. Sur ce point E. LOHSE, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi (Gütersloh 1979) 89-90; J. IMBERT, Le procès de Jésus[2] (Paris 1984) 78-82.

[43] ActAp 7, 54-59 (lapidation d'Etienne). Voir H. CONZELMANN, Geschichte des Urchristentums[5] (Göttingen 1983) 43-47.

[44] ActAp 14, 5.11.19; 16, 22; 17, 5-9; 17, 13; 19, 23-41; 21, 30-31; 22, 22-23; 25, 24. Voir A.N. SHERWIN-WHITE, Roman Society and Roman Law in the New Testament (Oxford 1963) 71-98; 48-57.

mentionnés par les Apologistes du II ème siècle[45]. Eusébe de Césarée, dans le prologue de son 5ème livre de l'Histoire Ecclésiastique affirme qu'à l'époque de Marc-Aurèle la persécution devint plus violente à cause de la pression de la population des villes[46].

L'autorité romaine regardait en principe avec réserve ce genre de pression. Un passage du Digeste, attribué à Ulpien, censure le proconsul qui accède trop facilement aux pétitions collectives du peuple (vocibus popularium consensisse)[47]. Le juriste Callistrat, au début du III ème siècle blâme la conduite de ceux qui acquiescent aux turbulentes clameurs du peuple[48]. L'empereur Marc-Aurèle compare les acclamations à la contrainte[49]. Il est vraia que la plupart de ces passages juridiques sont d'une date postérieure à celle des événements de Smyrne, mais ils reflètent une attitude qui était bien antérieure el voulait écarter les irrégularités de la vie juridique, surtout dans l'administration de la justicie.

En fait, les irrégularités juridiques se rapportant à la répression du christianisme semblent avoir été si graves dans la province d'Asie Mineure aux temps d'Hadrien que le proconsul Serennius Granianus dut demander des éclaircissements sur ce point à l'empereur. Malheureusement le texte de cette consultation s'est perdu. Nous connaissons seulement la réponse de l'empereur au successeur de Granianus, le nouveau proconsul Minucius Fundanus, écrite vers 125[50]. Justin, ou plus probablement un rééditeur postérieur, inséra le texte latin de la réponse impériale à la fin de la prmiére Apologie, écrite en grec vers 150. Eusèbe de Ceésarée traduisit le texte en grec au début du IV ème siécle. Les éditeurs postérieurs de l'Apologie de Justin subsituèrent la traduction grecque d'Eusèbe à

---

45 MLugd 1, 7.10.30.43.50.53. (EUS, HE 5, 1, 7.10.30.43.50.53) (Lyon 177). MELSARD Ap (EUS. HE 4, 26, 5-6) (Asie Mineure vers 177); TERT, Ap 40, 2 (fin du II éme siécle).

46 EUS, HE 5, pr 1.

47 ULP, Opin 2 Dig 49. 1, 12). Sue l'auteur des Opiniones attribuées à Ulpien: D. LIEBS, Ulpiani opinionum libri VI: TRG 41 (1973) 279.

48 CALL, Cogn 6 (Dig 48, 19, 28, 3).

49 PAUL, Lib (Dig 40, 9, 17, pr). Sur ce point: A.S. HARTKAMP, Der Zwang im römischen Privatrecht (Amsterdam 1971) 91-92.

50 Texte dans JUST, Ap 1, 68, 6-10 = EUS, HE 4, 9. 1-3. Sur le rescrit: C. CALLEWAERT, Le rescrit d'Hadrien á Minucius Fundanus: RHistLittRel 8 (1903) 152-189; W. SCHMID, The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian: Maia 7 (1955) 5-13; M. SORDI, I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani: RSCI 14 (1960) 360-370; P. KERESZTES, Hadrian's rescript to Minucius Fundanus: Lat 26 (1967) 54-66; E.J.BICKERMAN, Traian, Hadrian and the Christians: RFIC 96 (1968) 296-365: R. FREUDENBERGER, Das Verhaalten der römischen Behörden gegen die Christen im zweiten Jahrhundert 2 (München 1969) 216-234; SPEIGL [n. 15] 95-105; CHURRUCA, La motivación del rescripto de Adriano sobre los cristianos: EstDeusto 24 (1976) 9-44; IDEM, El rescripto de Asriano sobre los cristianos: EstDeusto 25 (1977) 353-406; Nr. 6.

l'original latin, qui par conséquent s'est perdu. Ce que nous connaissons tient seulement à la traduction faite par un historien qui n'était pas juriste et, comme il l'avoue lui-même, avait eu quelques difficultés à la faire[51]. Bien que l'interprétration exacte de certains points du rescrit devienne difficile en ces circonstances, l'orientation et les principes généraux de la réponse d'Hadrien sont clairs: le rescrit a pour but d'éviter que sous prétexte d'accusations irresponsables contre les chrétiens, on puisse commettre des abus juridiques et troubler la population[52]. Il est impossible d'examiner ici tous les points de ce fort intéressant document. Nous devons nous borner au point qui met les chrétiens à l'abri des tumultes populaires.

En effet, l'empereur, après avoir affirmé que l'affaire des procès contre les chrétiens est importante, enjoint d'éviter que les dénonciateurs mal-intentionnés (συκοφάνται) y trouvent l'occasion d'exercer leur méchanceté[53] et il ajoute: «si les habitants de la province peuvent donc soutenir cette pétition contre ls chrétiens jusqu'au point de plaider devant le tribunal, qu'ils se servent de ce seul moyen et non de (simples) pétitions et de seuls cris (μόναι 3οαὶ)»[54]. L'empereur proscrivait ainsi la procédure irrégulière par acclamation. On peut alors se demander si la procédure suivie par le proconul à Smyrne un demi-siècle plus tard était irrégulière. En premier lieu, on doit tenir compte que le rescrit d'Hadrien ne s'inspirait pas du désir de protéger les chrétiens, comme l'a cru la tradition chrétienne du II ème siècle[55]. Il voulait plutôt porter remède aux abus judiciaires qui jetaient l'inquiétude dans la population et donnaient aux calomniateurs l'occasion d'en profiter, ce qui cadre parfaitement avec la politique des Antonins en ce qui concerne l'administration de la justice[56]. Pour préciser le sens et la portée de l'interdiction d'agir contre les chrétiens par de de simples clameurs, il faut examiner le contexte: l'empereur oppose les pétitions informelles (ἀζιώσεις, dans la traduction d'Eusèbe) et simples clameurs aux pétitions qu'on peut soutenir ouvertement (σαφῶς διισχυρίζεσθαι) de telle façon que le délateur puisse en répondre même devant le tribunal (ὡς καὶ πρὸ 3ήματος ἀποκρίνεσθαι)[57]. S'il en résulte que le dénoncé a commis des infractions aux lois: (τι

[51] Eus, HE 4, 8, 8; 4, 9, 1-3.

[52] Just, Ap 1, 68, 7 = Eus, HE 4, 9, 1.

[53] Just, Ap 1, 68, 7 = Eus, HE 4, 9, 1. Sur les calomniateurs: Churruca [n. 50] EstDeusto 24 (1976) 25-29. Nr. 6.

[54] Just, Ap 1, 68, 8 = Eus, HE 4, 9, 2.

[55] Eus, HE 4, 8, 6-8; Eus, ChronArm ol 226 (GCS 20, 220); Eus, ChronHier ol 226 (GCS 47, 199); SulpSev, Chron 2, 31, 6 (CSEL 1, 86); Oros, Hist 7, 13, 2 (CSEL 5, 467-568).

[56] Voir Churruca [n. 50] EstDeusto 24 (1976) 20-40; Nr. 6.

[57] Just, Ap 1, 68, 8 = Eus, HE 4, 9, 2.

παρὰ τοὺς νόμους πράττειν), il doit être condamné selon la gravité du délit, mais si, par contre, le juge découvre que le délateur a agi par calomnie (συκοφαντίας χάριν), celui-ci devra être puni[58]. C'est l'application directe aux procés contre les chrétiens des principes fondamentaux du droit romain sur les abus judiciaires, notamment sur le désistement (tergiversatio, la calomnie (calumnia, συκοφαντία dans les documentas romains écrits en grec) et l'extorsion sous la menace de dénonciation[59].

Il faut aussi rappeler que les réponses impériales aux consultations des gouverneurs des provinces n'avaient pas toujours le caractère d'une norme générale inflexible, que c'étaient souvent plutôt des orientations à suivre avec la marge de discrétion dont jouissaient toujours les gouverneurs[60]. D'après ce qu'il est possible de déduire du texte de la version grecque du document, il semble que la pharase par laquelle l'empereur introduit la procédure à suivre indique qu'il s'agit d'une orientation plutôt que d'une injonction catégorique. Le texte grec dit: πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν. C'est probablement la traduction du latin multo enim magis conveniret (= il vaudrait beaucoup mieux), où le subjonctif conveniret correspond mieux que l'indicatif conveni à l'imparfait grec προσῆκεν[61].

D'autre part, la méfiance romaine à l'égard des pétitions par acclamation était de nature plutôt politique que juridique. L'acceptation ou le refus d'une pétition faite par le peuple, par acclamation, était une décision que le gouverneur devait prendre, compte-tenu de l'équilibre des forces et des convenances du moment, purvu que la pétition ne fût pas absolument illégale[62]. Il est intéressant d'examiner l'attitude que les autorités provinciales romaines gardèrent aux I er et II ème siècles à l'égard des conflits entre les juifs et les païens d'Alexandrie, d'Antioche et d'autres villes de la Syrie et de l'Asie Mineure. Dans les récits de Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, on trouve les réactions les plus diverses chez les gouverneurs romains: de la pure condescendance jusqu'à la ré-

---

[58] JUST, Ap 1, 68. 10 = EUS, HE 4, 9, 3.

[59] Sur les abus judiciaires à l'époque du Principat: E. LEVY, Von römischen Anklägervergehen: ZSS 53 (1933) 154-211 = GesSchr 2 [n. 32] 381-417; J.G. CAMIÑAS, La Lex Remmia de calumniatoribus (Santiago 1984) 7-36; 113-116.

[60] LEVY [n. 32] BIDR 45 (1938) 86-138 = GesSchr 2, 453-490.

[61] E. SCHWYZER, Griechische Grammatik² (München 1959) 2, 308.

[62] Dans le traité De poenis du juriste Modestin (première moité du III éme siècle) se trouve un passage très significatif de cette attitude romaine: il signale que lorsqu'un gouverneur de province doit condamner à mort un décurion, el est contraint de consulter préalablement l'empereur; mais il ajoute l'exception de nature politique plutôt que juridique: nisi forte tumultus aliter sedari non possit (à moins qu'une révolte ne puisse s'apaiser autrement) (MOD, Poen 3 Dig 48, 8, 16).

pression la plus brutale, en passant par la passivité, la complicité, les effort de conciliation, les concessions partielles etc.[63]. Il est vrai que quand le gouverneur prenait une décision politique de ce genre, il risquait toujours d'être accusé à Rome, si le groupe qui se considérait lésé était assez influent[64], mais dans les circonstances de Smyrne le proconsul pouvait se sentir à l'aise à cet égard. D'une part, il n'y avait pas de chrétiens influents dans la province d'Asie Mineure ni auprès des empereurs Antonin le Pieux et Marc-Aurèle[65]. D'autre part, les Smyrniotes s'étaient rassemblés dans le stade pour célébrer la fête impériale organisée par l'assemblée provinciale en étroite relation avec le culte impérial: il n'y avait là rien de séditieux. la foule demandait en plus que fût recherché le plus haut responsable des chrétiens de Smyrne, précisément au moment où l'on exécutait onze chrétiens provenant de la ville de Philadelphie, condamnés à mort par l'autorité romaine pour avoir refusé d'accomplir des rites de loyauté à l'empereur qu'on leur avait imposés. Il est vrai que la pétition collective ne remplissait pas les conditions d'une dénonciation individuelle, telles que les avaient établies Trajan et Hadrien. Mais il est vrai aussi que dans le cas concret de l'accusation contre l'évêque de Smyrne, n'existait pas le danger envisagé par Hadrien de procéder contre un innocent pour lui nuire ou pour en tirer du profit. Faire rechercher Polycarpe dans de telles circonstances ne pouvaient être interprété comme une illégalité contraire aux normes des empereurs. Le reste du procès fut encore moins problématique: le proconsul mena l'interrogatoire de telle sorte qu'il dut aboutir nécessairement ou à une absolution par abjuration (venia ex penitentia), ou à une condamnation à mort pour la constance de l'accusé en sa confession, que l'autorité romaine interprétait comme obstination et défi à la puissance de l'Empire. La fermeté de Polycarpe fut inébranlable. D'après MPol il prononça devant le proconsul qui l'invitait à blasphémer le Christ, une des plus nobls réponses conservées dans l'histoire des procès criminels: «Il y a quatre-vingt six ans que je le sers, et il ne m'a fait aucun mal; comment blasphémer mon roi qui m'a sauvé?» (MPol 9, 3).

---

[63] Jos, Ant 16, 2, 3 (27-30) (Asie Mineure 14 av. J.C.) PHIL, Flacc 25-216; Legat 120-139 (Alexandrie 38 ap. J.C.); Jos, Bell 2, 10, 4 (196); Ant 18, 8, 2-6 (263-288); PHIL. Legat 225-228 (Palestine 40 ap. J.C.); Jos, Ant 20, 8, 7, (173-178); Bell 2. 13, 7 (266-270) (Césarée de Palestine entre 52-60); Jos, Bell 2, 18. 1-5 (457-480) (Syrie au commencement de la première guerre juive). Commentaire dans E.M. SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule (Leiden, 1976) passim.

[64] Par exemple, en 38 ap. J.C. destitution du préfet d'Egypte Flaccus (PHIL, Flacc 95-96.

[65] HARNACK, Mission[4] [n. 2] 2, 559-562; H. KREISSIG, Zum sozialen Zusammenhang der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u. Z: Eirene 6 (1967) 91-100; W. ECK, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin: Chiron 1 (1971) 381-406.

Pour finir, je voudrais souligner un trait qui apparaît dans MPol et dans presque tous les documentas concernant la répression du christianisme au cours du deuxème siècle: c'est la précarité de la situation légale des chrétiens. Dans des circonstances normales ils pouvaient vivre comme chrétiens sans être inquiétés. Ils pouvaient même prêcher, écrire, tenir école; mais une dénonciation ou une pétition du peuple, en certaines circonstances, était suffisante pour les faire traduire devant les tribunaux. En ce cas la condamnation était souvent inévitable. Pour l'éviter, il fallait, d'une part, ou bien que le chrétien reniât sa foi, ou bien qu'il fût respectueux et sage jusqu'au point d'éviter une conforntation avec le juege; et, d'autre part, il fallait que le juge fût aussi désireux d'éviter la confrontatin et assez adroit pour mener la procédure sans soumettre ouvertment le chrétien à une exigence qu'en conscience il ne pouvait pas satisfaire. Ces conditions étaient souvent impossibles. C'est la situation tragique et surprenante dans laquelle se trouvait le christianisme au deuxième siècle.



10. El episodio cristiano de Peregrino Proteo

Publicado en: ED 35 (1987) 489-513



El episodio cristiano de Peregrino Proteo*

SUMARIO: 1. Fuentes de información. 2. Delimitación cronológica. 3. Localización de los hechos. 4. Información de Luciano sobre el cristianismo. 5. Conversión de Peregrino. 6. Posición de Peregrino en la comunidad cristiana. 7. Detención y proceso de Peregrino. 8. Ruptura de Peregrino con los cristianos. 9. Conclusiones.

Luciano de Samosata, en su opúsculo sobre «La muerte de Peregrino» (en adelante Per)[1], antes de describir el fin espectacular del famoso filósofo cínico que se hizo quemar vivo en Olimpia al acabar los juegos del año 165, narra el hecho de que Peregrino en una etapa anterior de su vida se había convertido al cristianismo, había sido encarcelado como cristiano, luego había sido puesto en libertad tras una prisión relativamente larga y finalmente había roto con los cristianos para pasar a vivir como filósofo cínico itinerante. Esta trayectoria es la razón fundamental de que Peregrino no haya gozado de la menor simpatía entre los cristianos. Sin embargo la detención como cristiano, la prisión y la absolución en una época temprana, que como veremos luego, ha de situarse entre los años 120 y 140, es un hecho importante para el conocimiento de las relaciones de la autoridad romana con el cristianismo en tiempo de los Antoninos.

1. Fuentes de información

Desgraciadamente nuestra única fuente de información sobre estos hechos es Luciano de Samosata, quien en su opúsculo sobre Peregrino escrito entre los años 166 y 170 no desperdicia ocasión para expresar su

---

* El núcleo de este artículo fue la comunicación Le procès de Peregrinus Proteus comme chrétien leída en las Journées Internationales d'Histoire du Droit (Poitiers 1983).

[1] Utilizo la edición menor (Bibliotheca Teubneriana) de J. JACOBITZ, Luciani Samosatensis opera 3 (Leipzig 1396), teniendo también en cuenta su edición mayor Lucianus (Leipzig 1839 = Hildesheim 1966) y la de D. PLOOIJ-J.C. KOOPMAN, Lucianus, De Dood van Peregrinus (Utrecht 1915) con comentario.

desprecio por el extraño personaje que era Peregrino, y por los cínicos en general[2].

Luciano había conocido directamente a Peregrino, con quien había coincidido en la misma nave en un viaje por mar desde Tróade a través del Egeo (Per 43)[3]. En los juegos olímpicos en que se suicidó Peregrino, había asistido en Elide, antes de llegar a Olimpia, al encomio de Peregrino realizado por el cínico Teágenes (Per 3-6) y a la invectiva de un anónimo contrario a Peregrino y a su proyecto de suicidio espectacular (Per 7). En Olimpia había oído el principio del discurso de despedida de Peregrino (Per 32) y al terminar los juegos había asistido a su suicidio público previamente anunciado y preparado (Per 35-37). Como ocurre en otras ocasiones, Luciano se deja llevar de su antipatía contra el cinismo y en general contra todo tipo de entusiasmo irracional. En consecuencia presenta a Peregrino como un vulgar charlatán, tramposo, fanático, envilecido y ávido de gloria. Algunos de los rasgos con que le describe (corrupción sexual, pederastia, avaricia, infundios de homicidio, etc.) son tópicos empleados con frecuencia en la literatura polémica para denigrar al adversario, sin que esto implique necesariamente que sean falsos[4]. Un claro indicio de su falta de objetividad es que los datos biográficos que da de Peregrino proceden de la invectiva contra éste del citado orador anónimo cuyo discurso reproduce en forma directa (Per 7-30). Omite en cambio el discurso autobiográfico del mismo Peregrino con el pretexto trivial de que no lo escuchó entero, porque dado el número de asistentes se oía mal y resultaba incómodo seguir atendiendo (Per 32). La misma falta de obejtividad aparece en la imagen que Luciano presenta de Teágenes seguidor y encomiasta de Peregrino: Luciano lo presenta como maldito (Per 7), embustero (Per 14; 29), ridículo (Per 3; 31), cobarde y avaro (Per 30), mientras que por testimonio de Galeno sabemos que fue un insigne filósofo cínico, famoso en Roma y respetado por filósofos de otras escuelas[5]. La

---

[2] Sobre Luciano como escritor y sus relaciones con los cínicos: J. BERNAYS, Lucian und die Kyniker (Berlin 1879) 14-21; 42-52; W. CHRIST-W. SCHMIDT-O. STAHLIN, Geschichte der griechischen Literatur 2/2[6] (München 1924 = 1961) 739-743; W. NESTLE, Griechische Geistesgeschichte (Stuttgart 1944) 509-520; HELM, «Lukian»: RE 13/2, 1765-1773; M. CASTER, Lucien et la pensée religieuse de son temps (Paris 1937) 68-84; J. ALSINA, Introducción a LUCIANO, Obras I (Barcelona 1962) XXXIX-XLIX; IDEM, Introducción general a LUCIANO, Obras I (Madrid 1981) 33-59; J. SCHWARTZ, Biographie de Lucien de Samosate (Bruxelles 1975) 137-148.

[3] SCHWARTZ [n. 2] 19 data este viaje el año 165 poco antes del suicidio de Peregrino.

[4] Luciano usa con frecuencia tales tópicos, por ejemplo, LUC, Alex 5 (pederastia); 41 (ídem); 39 (adulterio); Nigr 16 (adulterio, perjurio, avaricia); Timon 55 (avaricia, perjurio), etc. Sobre los tópicos del género epidíctico (encomio, invectiva): J. MARTIN, Antike Rhetorik (München 1974) 200-202.

[5] GAL, MethMed 13; 15 (ed. Kühn 10, 909-910; 915). Sobre Teágenes: BERNAYS [n. 2] 14-21.

imagen de Peregrino presentada por Luciano difiere notablemente de la que tuvieron otros contemporáneos. Por Atenágoras sabemos que en su ciudad natal, Parion, sus conciudadanos elevaron en honor suyo una estatua a la que se atribuían benéficos poderes sobrenaturales[6]. Gelio, que le trató personalmente en Atenas hacia el año 159, le consideraba un vir gravis atque constans del que se podían aprender muchas cosas útiles y elevadas[7]. El apologeta cristiano Taciano le menciona simplemente como filósofo cínico miserablemente vestido[8]. Tertuliano, al exhortar a los cristianos al martirio hacia el año 197, les citaba como ejemplo la valentía de Peregrino[9]. Filóstrato, aunque al hacer referencia al conflicto de Peregrino con Herodes Atico critica a Peregrino, al hablar de su suicidio lo presenta como un acto de valentía y entereza[10]. Todo ello obliga a considerar con prevención los datos proporcionados por Luciano, y sobre todo la interpretación y valoración que hace de esos datos[11].

Una última observación importante sobre nuestra principal fuente de información es que, si bien los datos biográficos de Peregrino están formalmente contenidos en el discurso del anónimo que Luciano presenta en estilo directo como cita textual, en realidad ese discurso es de composición libre de Luciano, tal vez con base en un discurso real, pero redactado luego en su estructura, su contenido y sus detalles por Luciano con la libertad que fue típica en tales casos en la antigüedad[12].

2. Delimitación cronológica

La cronología de Peregrino es insegura. En la narración de Luciano aparece una sucesión de datos biográficos que sólo permiten establecer aproximadamente la fecha de la etapa cristiana de su vida, que es la que nos interesa. Por otra parte ese conjunto de datos, aun tomados con la reserva que exige el claro partidismo de Luciano, puede contribuir a caracterizar la persona de Peregrino.

---

6 ATHENG Leg 26.

7 GELL 12. 11.

8 TAT, Or 25.

9 TERT, Mart 4, 5 (CCL 1, 6).

10 PHILOSTR, VitSoph 2. 1, 13 (ed. OLEGARIUS 563).

11 Sobre la personalidad de Peregrino: E. ZELLER, «Alexander und Peregrinus»: Vorträge und Abhandlungen 2^2 (Leipzig 1877) 175-188; BERNAYS [n. 2] 52-64; M. CROISET, «Un ascète païen au siècle des Antonins»: MémMontp 6 (1880) 455-491; K. v. FRITZ, «Peregrinus 16»: RE 19/1, 656-660; P.D. DUDLEY, A History of Cynism (London 1937 = Hildesheim 1967) 170-182; CASTER [n. 2] 243-255.

12 Sobre este punto: E. NORDEN. Die antike Kunstprosa^5 (Stuttgart 1957, 1, 86-39.

a) Peregrino nace (y probablemente se educa) en Parion, en la provincia de Asia en la costa de la Propóntide. Su familia era bien conocida en la ciudad y estaba económicamente bien situada (Per 15; 16).
b) A poco de llegar a la pubertad se encuentra en Armenia donde es sorprendido en adulterio (Per 9).
c) Después aparece en la provincia de Asia implicado en un caso de pederastia con un menor, y se libra de ser denunciado sobornando a la familia con 3.000 dracmas (Per 9)[13].
d) En Parion corre la voz de que había estrangulado a su padre anciano de unos sesenta años, ha de huir de la ciudad y lleva una vida errante (Per 10; 15).
e) Se convierte al cristianismo en Palestina; es detenido y luego puesto en libertad por el gobernador de Siria (Per 11-14).
f) Vuelve a Parion y se reconcilia con la población mediante la donación de sus bienes inmuebles (por valor aproximadamente de 15 talentos) y del resto de la herencia de su padre (Per 15)[14].
g) Reemprende su vida itinerante al principio acompañado de un grupo de cristianos con los que luego rompe definitivamente (Per 16).
h) Intenta recobrar los bienes donados a Parion y recurre para ello al emperador: Por su parte la ciudad envía una embajada a Roma que logra una decisión imperial a favor de Parion, confirmando la irrevocabilidad de la donación (Per 16)[15].
i) Se traslada a Egipto donde se impone en la ascesis cínica con Agatóbulo: Luciano le echa en cara prácticas impúdicas al estilo cínico (Per 17)[16].
j) Se traslada a Roma, donde hace objeto de su crítica al emperador y es desterrado por el praefectus urbi (Per 18)[17].

---

[13] Sobre la pederastia y su valoración en el mundo greco-romano: W. KROLL, «Knabenliebe»: RE 11/1. 898-906.

[14] 15 talentos = 90 00 dracmas = ca. 90 000 denarios romanos = ca. 360 000 HS es decir aproximadamente el equivalente de seis años de servicios de un procurator sexagenarius como había sido Luciano en Egipto los últimos años de su vida (LUC, Apol 12). Sobre este punto: SCHWARTZ [n. 2] 11-12. Para la valoración real de estos datos: R. DUNCAN-JONES, The Economy of the Roman Empire (Cambridge 1974) 343-350.

[15] Sobre este tipo de embajadas: G.W. BOWERSOCK, Greek Sophits in the Roman Empire (Oxford 1969) 44-47; F. MILLAR, The Emperor in the Roman World (Ithaca 1977) 434-447.

[16] Agatóbulo había sido también maestro de Démonax (LUC, Dem 3). No hay más noticias sobre su persona (J. v. ARNIM, «Agathobulos»: RE 1/1, 745).

[17] Sobre la actitud crítica de algunos filósofos frente a las instituciones del Principado: DUDLEY [n. 11] 125-142. R. MACMULLEN, Enemies of the Roman Order (Cambridge Mass. 1966) 46-94.

k) Pasa a Grecia donde con fama de filósofo injustamente perseguido por la autoridad romana, aconseja al pueblo griego levantarse en armas contra los romanos (Per 18-19)[18].
l) En Olimpia critica públicamente a Herodes Atico que había sufragado la traída de aguas a la ciudad (Per 20).
m) Cuatro años más tarde, en la Olimpiada en la que muere, en discurso público alaba a Herodes Atico (Per 20).
n) En esa misma Olimpiada anuncia públicamente su proyecto de hacerse quemar vivo y lo hace realidad en Harpine, a 20 estadios (= ca 3'5 Km) de Olimpia, unos días después de terminados los juegos, ante una gran multitud (Per 35)[19].

En esta larga sucesión de datos sólo hay una fecha que puede fijarse con seguridad y es la de la muerte de Peregrino ocurrida en la Olimpiada de 165[20]. Según repite Luciano en varias ocasiones, Peregrino era entonces un anciano (γέρων, πρεσβύτης, γερόντιον) sin precisar su edad[21]. En un pasaje de la misma obra Luciano utiliza el mismo término γέρων para designar a un hombre de más de 60 años[22] (Per 10). Con base en esa cifra cabría pensar que Peregrino, anciano pero no decrépito el año 165, había nacido a principios del siglo II. Su conversión al cristianismo difícilmente fue anterior al año 120 y más bien habría que datarla en una edad más madura, hacia el año 130. Por otra parte, como su actividad posterior a la ruptura con los cristianos fue larga, cabría datar hipotéticamente la ruptura hacia el año 140. Todo ulterior intento de datación más precisa carece de bases documentales sólidas[23].

---

[18] Sobre el antirromanismo de algún sector de la población helenística en la época imperial: H. FUCHS, Der geistige Widerstad gegen Rom in der antiken Welt² (Berlin 1964) 17-19. Para la época de Antonino Pío hay una noticia escueta de una rebelión antirromana en Acaya (HA AntP 5, 5).

[19] Sobre los precedentes y el sentido del suicidio solemne de Peregrino: CROISET [n. 11] MémMontp 6 (1880) 475-482; V. FRITZ [n. 11] RE 19/1, 660-661; R. PACK, «The Volatization of Peregrinus»: AmJPhil 67 (1946) 334-342.

[20] EUS, ChronHier Ol 236 (GCS 24, 204) = ChronArm Ol 236 (GCS 20, 222). La fecha sugerida por CROISET [n. 11] MémMontp 6 (1880) 490-491 para el suicidio de Peregrino (169) no es acertada. Ver: V. FRITZ [n. 11] RE 19/1. 657; SCHWARTZ [n. 2] 15-16.

[21] LUC, Fugit 1; 7; Per 2; 8; 33; 37.

[22] LUC, Catapl 5; Per 10; Hermot 77; 78; 84. La terminología de Luciano (geron = ca 60 años) está plenamente de acuerdo con la clasificación de las edades del hombre atribuida a Hipócrates: PSHIPPOCR, Sept 5 (ed. ROSCHER 9) que considera anciano (geron) a quien pasa de los 56 años. Sobre el origen de esta obra pseudohipocrática sobre la septena (Peri Hebdomadon): W.H. ROSCHER, Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl (SGKA 6, 3/4 [1913]) 117-130.

[23] La cronología propuesta por G.B. BAGNANI, «Peregrinus Proteus and the Christians»: Hist 4 (1955) 107-112 es perfectamente posible, aunque no plenamente convincente en todos

Por otra parte de este conjunto de datos se deducen una serie de rasgos característicos de la personalidad de Peregrino: su gran movilidad tanto externa como interna, de la que es un claro exponente el sobrenombre Proteo elegido según Luciano por el mismo Peregrino (Per 1; 22)[24]; su inconformismo; el radicalismo de sus convicciones; su despego respecto a los bienes materiales; su protagonismo con tendencia a adoptar actitudes epatantes. Todo ello corresponde perfectamente al tipo de filósofo cínico frecuente en la sociedad de su tiempo[25]. Es en cambio una interpretación unilateral evidentemente exagerada la que da Luciano a lo largo de su opúsculo, al reducirlo todo a la «necedad del viejo» (ἀπόνοια τοῦ γέροντος) (Per 2) de quien dice que «ha superado a todos en su maníaco amor a la gloria» (Per 34)[26].

3. Localización de los hechos

El lugar donde Peregrino se hizo cristiano, desarrolló su actividad como tal, fue detenido y luego puesto en libertad, fue Palestina (Per 11) y Siria (Per 14). Desde el punto de vista geográfico y cultural hay una amplia zona (Norte de Palestina, Sur de Siria) en la que la delimitación de ambas regiones no es precisa. Desde el punto de vista administrativo, en la época que nos ocupa cada una de las dos regiones constituía una provincia romana perfectamente definida. La provincia de Siria, creada ya en el año 64 aC, era en la época del Principado provincia imperial particularmente importante por su situación geográfica en la frontera con el Reino de los Partos. Estaba gobernada por un legatus con sede en Antioquía, con mando sobre legiones acuarteladas establemente en la provincia[27]. Palestina desde la época de la conquista romana (63 aC)

---

sus detalles: ca. 95 nacimiento; 114-116 estancia en Armenia; ca. 120 muerte de su padre; 120-130 estancia en Palestina y conversión al cristianismo; 132 detención; 134 puesta en libertad; 135 vuelta a Parion; ca. 140 ruptura con los cristianos y viaje a Egipto; ca. 150-152 estancia en Roma; 153 Juegos Olímpicos e incidente con Herodes Atico; 157 Juegos Olímpicos con reconciliación con Herodes Atico; 165 Juegos Olímpicos del suicidio.

[24] Aulo Gelio afirma que cuando conoció a Peregrino en Atenas hacia el año 159 todavía no llevaba el nombre de Proteo (GELL 12, 11). Sobre el sentido de este sobrenombre: H.M. HORNSBY «The Cynism of Peregrinus Proteus»: Hermath 48 (1933) 75-76.

[25] Sobre las peculiaridades del cinismo de Peregrino: HORNSBY [n. 24] Hermath 48 (1933) 78-83; DUDLEY [n. 11] 143-148; 170-182.

[26] Sobre este punto: E. ZELLER [n. 11] Vorträge[2] 2, 173-174; IDEM, Die Philosophie der Griechen 3/1[5] (Leipzig 1923 = Hildesheim 1963) 801-803; CROISET [n. 11] MémMontp 6 (1880) 475-482; PACK [n. 19] AmPhil 67 (1946) 334-342.

[27] Sobre la provincia romana de Siria durante el Principado: E. HONIGMANN, «Syria»: RE 4A/2, 1622-1631; 1680-1686.

había pasado por diversos regímenes administrativos: después de la Primera Guerra Judía (66-70) constituía una provincia denominada oficialmente Iudaea, gobernada por legatus pro praetore con sede en Cesarea y que en la época que nos ocupa no estaba sujeta, como en épocas anteriores, al gobernador de Siria con un tenue vínculo de dependencia en lo militar[28].

Desde el punto de vista político, en la época que nos interesa el hecho más destacado fue la Segunda Guerra Judía (132-135) en tiempo de Adriano: los judíos, exasperados por una serie de prohibiciones de la autoridad romana que afectaban a la práctica de las tradiciones judías, y por el plan de Adriano de reedificar el templo destruido el año 70, pero dedicándolo a Júpiter Capitolino, se rebelaron contra Roma y mantuvieron su resistencia durante tres años[29]. La guerra, aunque estratégicamente bien llevada por Bar-Kokhba, acabó en derrota y las consecuencias fueron desastrosas para los judíos, ya que Adriano llevó a cabo un plan sistemático de desjudificación de Palestina[30].

En Palestina y Siria el cristianismo se había difundido desde muy pronto tanto en las zonas rurales como en las ciudades (Jerusalén, Damasco, Antioquía, Ptolemaida, Pella, Cesarea de Palestina, etc.)[31]. En las comunidades cristianas había gran variedad de tendencias. Había comunidades judeo-cristianas que aunque habían sufrido un duro golpe con el desastre nacional de la I Guerra Judía (66-70), seguían existiendo y se caracterizaban por su fidelidad a la Ley Mosaica[32]. Había comunidades cristianas helenísticas desvinculadas desde muy pronto de la estricta observancia de la Ley Mosaica, bien asentadas sobre todo en las muchas ciudades helenísticas, y alimentadas tanto por judíos helenizados de la diáspora y por prosélitos judaizantes, como sobre todo y cada vez más por paganos helenistas que se convertían directamente al cristianismo sin

---

[28] E. SCHÜRER-G. VERMES - F. MILLAR, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ I (Edinburgh 1973) 331-334; E.M. SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule (Leiden 1976) 331-334.

[29] L. FINKELSTEIN, Akiba (New York 1936) 251-269; B. LIFSHITZ, «Jerusalem sous la domination romaine»: ANRW 2/8, 437-476; SMALLWOOD [n. 28] 428-438.

[30] A. AVI-YONAH, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud (Berlin 1962) 14-15; LIFSHITZ [n. 29] ANRW 2/8, 483-488; SMALLWOOD [n. 28] 438-466.

[31] A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[4] (Leipzig 1924) 2, 621-623, J. DANIÉLOU, «Des origines à la fin du IIIe siècle»: Nouvelle Histoire de l'Eglise dir. L.J. ROGIER-R. AUBERT-M.D. KNOWLES 1 (Paris 1963) 46-58; 77-81.

[32] J. DANIÉLOU, Théologie du Judéo-Christianisme (Paris-Tournai 1958) 18-43; IDEM [n. 31] NouvHistEgl 1. 9-69; H.J. SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen 1949) 289-305; IDEM, Das Judenchristentum (Bern-München 1964) 15-18; 22-36; S.G.F. BRANDON, Jesus and the Zealots (Manchester 1967) 148-200.

pasar por el judaísmo[33]. Había finalmente numerosas sectas que la historiografía eclesiástica ortodoxa y la heresiología se esforzó a veces en presentar como no cristianas y bien distanciadas de la Iglesia, pero que a los ojos de un contemporáneo no iniciado en cuestiones teológicas aparecían como comunidades cristianas[34].

Por lo que se refiere a la organización de las comunidades, la época que nos ocupa es precisamente la del comienzo de la implantación del episcopado monárquico: en cada comunidad iba destacándose progresivamente un obispo que asumía el poder antes detentado o compartido por organismos colegiados[35]. El progresivo desarrollo de la jerarquía episcopal no excluyó de golpe la existencia de carismáticos (apóstoles, maestros, profetas, etc.) relativamente desvinculados de la jerarquía y con frecuentes tensiones con ella. Muchos de ellos eran misioneros itinerantes que se consideraban dotados de dones carismáticos y además de enseñar, practicaban la profecía, la milagrería, los exorcismos, etc.[36]. La Didache redactada en Palestina o en Siria en una fecha probablemente no muy lejana a la de la conversión de Peregrino, se ocupa de los profetas carismáticos y de los problemas provocados por los «falsos profetas» que visitaban las comunidades[37]. Celso, varios decenios más tarde de la época que nos ocupa, hace referencia expresamente a la abundancia de profetas de este género en Palestina y Fenicia y describe con cierto detalle su pintoresca actividad y sus desmedidas pretensiones[38]. Por una noticia de Hipólito sabemos que a fines del siglo II había en Siria movimientos carismáticos (¿con influjo montanista?) como el de un obispo anónimo, calificado por Hipólito como persona por otra parte sensata, que arrastró al desierto a su comunidad, incluidos mujeres y niños, para salir al encuentro de Cristo[39]. La gama de actitudes entre estos carismáticos (misioneros convencidos y entregados denodadamente a su misión, visionarios, ascetas, curanderos, embaucadores aprovechados, etc.) debió de ser muy amplia y planteó a las comunidades la necesidad de establecer crite-

[33] HARNACK, Mission[4] [n. 31] 1, 48-77, H. LIETZMANN, Geschichte der alten Kirche 1[3] (Berlin 1953) 62-67; 104-107; 2[3] (Berlin 1953) 264-265.

[34] SCHOEPS, Theologie [n. 32] 305-334; W. BAUER, Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum[2] (Tübingen 1964) 67-71; LIETZMANN [n. 33] 1[3]. 184-199; DANIÉLOU [n. 31] NouvHistEgl 1, 88-96.

[35] LIETZMANN [n. 31] 1[3], 263-264; 2[2], 47-54; H. v. CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistige Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten[2] (Tübingen 1963) 154-162.

[36] HARNACK, Mission[4] [n. 31] 1, 332-379; v. CAMPENHAUSEN, Amt[2] [n. 35] 59-81; 198-233.

[37] Did 11-13. Sur l'origine de la Didache: B. ALTANER-A. STUIBER, Patrologie[8] (Freiburg 1978) 79-82; P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur (Berlin 1975) 735-737. Comentario del pasaje en cuestión: J.P. AUDET, La Didachè (Paris 1958) 435-457.

[38] ORIG, Cels 7, 8-9.

[39] HIPPOL, Dan 4, 18 (GCS 1/1. 230-232).

rios para discernir entre los «verdaderos» maestros y los posibles embaucadores que los visitaban[40].

4. Información de Luciano sobre el cristianismo

Los datos que Luciano nos da sobre la fase cristiana de la vida de Peregrino, con frecuencia no son fáciles de interpretar, en gran parte porque dentro del género literario utilizado por Luciano, no tenía gran importancia la exactitud técnica en sus informaciones sobre un grupo que en el conjunto de la narración sólo juega un papel secundario[41].

Por otra parte la información que Luciano tuvo sobre los cristianos pudo ser bastante directa. No consta que ya en la época de los primeros años de Luciano (nacido hacia el 120), hubiese en Samosata una comunidad cristiana como la que existió más tarde[42]. En sus años de estancia en las ciudades de Jonia, donde se familiarizó con la cultura griega, y más tarde en sus numerosos viajes, pudo muy bien conocer el fenómeno cristiano pujante en muchas zonas de Asia Menor, Siria y Egipto[43]. Por otra parte, dada su actitud intelectual básica, el cristianismo le debió de resultar poco simpático. Por otro lado su inmensa curiosidad, incluso por cosas y personas abiertamente contrapuestas a su modo de ser y pensar, hace verosímil que se informara sobre un movimiento con el que se tropezaba ya en muchas partes. Aparte del pasaje de su opúsculo sobre Peregrino, sólo menciona expresamente a los cristianos en su corta biografía «Alejandro o el pseudo-profeta» escrita en fecha posterior a la de la biografía de Peregrino[44]: los cristianos aparecen citados en las fórmulas solemnes con las que daban comienzo los misterios instituidos por Alejandro en Roma, en las que se proclamaba «Si ha venido algún ateo, cristiano o epicúreo a observar furtivamente los misterios, que se retire...» y «¡fuera los cristianos!»[45]. En la misma obra los menciona también al describir un oráculo de Alejandro en Abonutico (en el Ponto), en el que anunció que «el Ponto se había llenado de ateos y cristianos que tenían la

[40] Did 11-12; V. CAMPENHAUSEN, Amt² [n. 35] 200-205; AUDET [n. 37] 435-457; H. BACHT, «Wahres und falsches Prophetentum»: Biblica 32 (1951) 251-262.

[41] Sobre la actitud de Luciano ante el cristianismo: ZELLER, Vorträge² [n. 11] 2, 174-178; CASTER [n. 2] 349-356; P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne (Paris 1950) 97-108; H.D. BETZ, «Lukian von Samosata und das Neue Testament»: NovTest 3 (1959) 226-236, IDEM, Lukian von Samosata und das Christentum: TU 76 (1961) 8-12.

[42] HARNACK, Mission⁴ [n. 31] 2, 637.

[43] HARNACK, Mission⁴ [n. 31] 2, 628-784.

[44] HELM [n. 2] RE 13/2, 1764-1765; SCHWARTZ [n. 2] 18-21.

[45] LUC, Alex 38. Sobre estos pasajes: CASTER [n. 2] 348-250.

audacia de decir las peores cosas contra él, y a los que mandaba expulsar a pedradas si querían tener propicio al dios»[46]. De estas citas no cabe deducir que Luciano hubiese leído y utilizado directamente escritos cristianos. Parece más probable que su conocimiento del cristianismo no fuera más exacto ni más profundo que el de otros paganos cultos del siglo II, que habían oído hablar de los cristianos, pero no tenían interés ninguno en informarse detenidamente sobre un grupo y un movimiento que consideraban poco atractivo[47].

Luciano califica de entrada al cristianismo de «admirable sabiduría» (θαυμαστὴ σοφία) (Per 11) indudablemente con marcada ironía según se deduce del contexto, ya que poco después definirá a los cristianos como «pobres diablos» o «desgraciados» (κακοδαίμονες) que creen firmemente en doctrinas ilusas (Per 13). Pone en seguida de relieve la ingenuidad de los cristianos que pronto se dejaron avasallar por Peregrino (Per 11). En ello coincide Luciano con una valoración que aparecerá con frecuencia en Celso, que insiste en la simplicidad de los cristianos que se dejan arrastrar por cualquier embaucador[48]. Luciano informa inmediatamente de forma despectiva sobre el origen histórico poco honorable del cristianismo: «veneran todavía al hombre aquel empalado (ἀνασκολπισθείς) en Palestina por haber dado vida a esta nueva religión mistérica» (Per 11). En este punto coincide de nuevo con la crítica de varios autores del siglo II como Tácito y de nuevo Celso[49]. Luciano describe luego detenidamente la intensa y calurosa ayuda prestada por los cristianos a sus correligionarios encarcelados (Per 12-13), que fue uno de los rasgos más llamativos del comportamiento social de los cristianos en el siglo II[50]. Finalmente Luciano informa despectivamente sobre la firme creencia de los cristianos en la inmortalidad, su desprecio por la muerte e incluso la disposición de muchos a entregarse voluntariamente a ella: «Los muy desgraciados se han persuadido a sí mismos de que son plenamente inmortales y vivirán para siempre, por lo cual desprecian la muerte y muchos se entregan voluntariamente» (Per 12). La valoración de Luciano coincide esta vez en muchos puntos, y sobre todo en su tono de despectiva conmiseración, con la que años más tarde el autor anónimo de la carta de las comunidades cristianas de Lyon y Vienne sobre la persecución local del año 177 ponía en boca de la población pagana de Lyon[51].

---

[46] LUC, Alex 25.

[47] CASTER [n. 2] 350-356; BETZ [n. 41] NovTest 3 (1959) 208; IDEM [n. 41] TU 76 (1961) 12. No cabe tratar aquí el problema de las posibles relaciones de Luciano con las cartas de Ignacio de Antioquía y con el Martyrium Polycarpi. Ver n. 121.

[48] ORIG, Cels 3, 73-74; 6, 14; 7, 36.

[49] TAC, Ann 15, 44, 2; ORIG, Cels 2, 11-12; 2, 33; 2, 63; 3, 34; 6, 10; 7, 54; 8, 41.

[50] HARNACK, Mission⁴ [n. 31] 1, 187-190.

[51] MartLugd 1, 63 (EUS HE 5, 1, 63).

Si bien todos los rasgos hasta ahora señalados con que Luciano describe a los cristianos coinciden con los de otras valoraciones de su época y reflejan básicamente la realidad, hay uno en el que indudablemente aparece que Luciano no conocía bien el radical monoteísmo cristiano que en el siglo II y III fue uno de sus rasgos más llamativos, y desde el punto de vista social y político probablemente el más conflictivo[52]. Luciano afirma que los cristianos tenían a Peregrino por dios (καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο) (Per 11). En Luciano esta afirmación probablemente sólo significaba que Peregrino era entre los cristianos lo que en la terminología helenística se calificaba como θεῖος ἀνήρ (hombre divino), calificación que el mismo Luciano aplica a otras personas[53]. Aunque desde el punto de vista pagano muchos de los carismáticos de las comunidades cristianas entraban plenamente en el concepto de θεῖος ἀνήρ, los cristianos evitaban cuidadosamente el adjetivo θεῖος (divino) en referencia a un hombre[54]. Es verdad que había grupos gnósticos que eran menos estrictos en este punto y, concretamente en las ideas de los simonianos, cabían perfectamente la concepción y la terminología helenística del θεῖος ἀνήρ[55]. Sin embargo no cabe deducir de ello que la comunidad cristiana a la que Peregrino se adhirió fuese un grupo gnóstico. Más bien hay que ver en la frase de Luciano una trasposición a las concepciones y a la terminología helenística de los rasgos carismáticos de Peregrino.

5. Conversión de Peregrino

Luciano relaciona la conversión al cristianismo de Peregrino con el asiduo trato que, con ocasión de sus viajes, tuvo en Palestina con sacerdotes y doctores cristianos (Per 11). El término sacerdote (ἱερεύς) es muy usual en la literatura profana para designar a las personas profesionalmente dedicadas al culto en las diversas religiones[56]. En ese mismo sentido aparece también en la versión griega del Antiguo Testamento referida a los sacerdotes del culto judío[57]. En el Nuevo Testamento se emplea

[52] K. RAHNER, «Theos im Neuen Testament»: Schriften zur Theologie 1 (Einsiedeln 1954) 150-156- L. KOEP, «Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch»: JbAC 4 (1961) 71-72.

[53] Sobre la concepción griega y helenística del theios aner: M. NILSSON, Die Religion der Griechen 2[2] (München 1961) 527-529; H.D. BETZ, «Gottmensch II»: RAC 12, 235-238; 245-286. Sobre esa concepción en Luciano: BETZ [n. 41] TU 76 (1961) 100-143.

[54] Ver HARNACK, Mission[4] [n. 31] 1, 306-310; H. KLEINKNECHT, «Theios»: TWNT 3, 123.

[55] Act 8, 9-14; 8, 18-24. Sobre los simonianos: C. COLPE, «Gnosis II»: RAC 11, 625-627.

[56] LIDDELL-SCOTT 821.

[57] G. SCHRENK, «Hiereus»: TWNT 3, 263.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

muy poco, y cuando aparece, se refiere casi siempre a los sacerdotes, del culto judío y nunca designa un cargo de la comunidad cristiana[58]. En la literatura cristiana primitiva son muy pocos los pasajes en que se emplea este término (o su equivalente latino sacerdos) para designar a los sacerdotes de las comunidades en contraposición a los laicos, como será frecuente en textos posteriores a la época que estudiamos[59].

El término γραμματεύς se utilizaba con frecuencia en la literatura profana en el sentido de «secretario», «escribano», «registrador»[60]. Luciano lo emplea dos veces con referencia a sacerdotes egipcios particularmente versados en doctrinas teológicas[61]. En algunos pasajes de la versión griega del Antiguo Testamento[62] y sobre todo en los Evangelios, es el término usual para designar a los doctores de la Ley Mosaica generalmente fariseos[63]. En la literatura cristiana primitiva el término es poco usado, y cuando aparece, designa a los doctores de la Ley Mosaica[64].

Probablemente Luciano empleó ambos términos (ἱερεύς, γραμματεύς) en sentido no técnico, para designar a los misioneros cristianos (apóstoles, maestros, profetas) encargados de difundir la doctrina a los no cristianos y de enseñarla dentro de las comunidades[65]. El contacto de un pagano con inquietudes con los misioneros cristianos fue uno de los cauces típicos de conversión[66].

Aun en el caso de que las noticias dadas por Luciano sobre la conducta moral anterior de Peregrino (adulterio, pederastia, asesinato) fuesen realidad histórica, no constituían un impedimento para la admisión del convertido en la comunidad cristiana. La conversión se consideraba como un cambio interno radical (μετάνοια), una ruptura con el pasado y

---

58 W. BAUER, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments[5] (Berlin 1963) 735, SCHRENK [n. 57] TWNT 3, 263-265.

59 SCHRENK [n. 57] TWNT 3, 284; A. QUACQUARELLI, «L'epiteto sacerdote (hiereus) ai cristiani in Giustino martire»: VetChr 7 (1970) 15-17.

60 LIDDELL-SCOTT 358-359.

61 LUC, Sacrif 14; Philops 34.

62 J. JEREMIAS, «Grammateus»: TWNT 1, 740-741. Sobre el grammateus en las comunidades judías de la Diáspora: J. JUSTER, Les Juifs dans l'Empire Romain (Paris 1914 = New York s.f.) 1, 447-448.

63 BAUER, Wörterbuch[5] [n. 58] 328-329; JEREMIAS [n. 62] TWNT 1. 742. El Evangelio habla de grammateis cristianos que enseñan la doctrina de Jesús (Mt 13, 52; 23, 34). Sobre este punto: J. HOH, «Der christliche grammateus»: BiblZ 17 (1925-1926) 256-269.

64 LAMPE 322. El único escritor cristiano del siglo II que emplea con relativa frecuencia (al menos 8 veces) el término grammateus es Justino en su Diálogo contra Trifón, y lo hace siempre para denominar a los escribas judíos que aparecen en el Evangelio: JUST, Dial 17, 4; 38, 3; 51, 2; 76, 7; 100, 3; 102, 5; 103, 1; 105, 6.

65 HARNACK, Mission[4] [n. 31] 1, 332-378; V. CAMPENHAUSEN, Amt[2] [n. 35] 59-81; 195-214.

66 G. BARDY, La conversion au christianisme durant les premiers siècles (Paris 1949) 121-130.

el comienzo de una vida nueva. La exigencia de una moral estricta típica de las comunidades cristianas comenzaba a partir de la conversión[67].

6. Posición de Peregrino en la comunidad cristiana

Luciano reseña inmediatamente los rápidos progresos de Peregrino dentro de la comunidad cristiana. Lo presenta como profeta, tiasarca y sinagogo (Per 11). El concepto de profeta (προθήτης) era usual en el campo religioso. Aparte de designar en la literatura judía y cristiana a los Profetas (nabim) del Antiguo Testamento[68], en la literatura profana se emplea con frecuencia el término en el sentido general de sacerdote de una divinidad o de un templo, sobre todo cuando habla en nombre de esa divinidad por medio de oráculos[69]. En la literatura cristiana primitiva (ya en el Nuevo Testamento) se emplea con frecuencia el término, para designar a los carismáticos que hablan en nombre de Dios sobre todo cuando predicen el futuro[70]. En Luciano aparece el término con frecuencia en el sentido antes señalado de sacerdote que, en virtud de un don extraordinario, habla en nombre de una divinidad[71] o está particularmente impuesto en doctrinas teológicas[72]. En un caso aparece Diógenes el cínico calificándose a sí mismo como «profeta de la verdad y de la libertad de palabra»[73]. En nuestro caso Luciano usó el término en la acepción usual en él y en su ambiente, que coincide básicamente con la acepción cristiana, aunque sin sus matices técnicos. Con esa palabra presenta al cristiano Peregrino como un miembro activo carismático de la comunidad, que actuaba como portavoz de Dios.

A continuación Luciano presenta a Peregrino como tiasarca (θιασαρχής) (Per 11). El término es muy poco usado y no aparece recogido ni en el índice lucianeo de Jacobitz, ni en el diccionario patrístico de Lampe, ni en el papirológico de Preisigke-Kießling[74]. Por otra parte el sentido del término es claro: tiasarca es indudablemente el jefe de un tiaso o grupo religioso cultual. El término θίασος y sus derivados se em-

[67] P. DE PUNIET, «Catéchumenat»: DACL 2/2 2586; BARDY [n. 66] 196-203.

[68] G. FRIEDRICH, «Prophetes D»: TWNT 6, 831-836.

[69] LIDDELL-SCOTT 1540; PERSIGKE-KIEßLING 3, 383; H. KRAMER, «Prophetes A»: TWNT 6, 783-795.

[70] HARNACK, Mission[4] [n. 31] 1, 362-364; BACHT [n. 40] Biblica 32 (1951) 251-262 FRIEDRICH [n. 69] TWNT 6, 849-857; 861-862.

[71] LUC, Alex: 40; 43; 60; DialMort 14, 1. 5.

[72] LUC, Sacrif 14, Gall 18.

[73] LUC, VitAct 8.

[74] C. JACOBITZ, Lucianus [n. 1] 4, 536.

plean con frecuencia para designar los grupos cultuales paganos, sobre todo y primariamente (aunque no exclusivamente) los relacionados con el culto de Dioniso[75]. Los cristianos emplean el término θίασος muy pocas veces, y cuando lo hacen, es para designar metafóricamente sus propias comunidades[76]. En Celso aparece un derivado de θίασος cuando califica a los cristianos de θιασῶται Ἰησοῦ (miembros del grupo cultual de Jesús)[77]. Ni este término en Celso, ni θιασαρχής en Luciano reflejan una terminología técnica cristiana: en el caso de Luciano hace referencia a la posición destacada de dirigente que Peregrino ocupó en algunas comunidades cristianas.

Algo parecido ocurre con el término συναγωγεύς, empleado a continuación por Luciano para describir la posición de Peregrino entre los cristianos (Per 11). En la literatura griega se usa en la acepción de persona que mantiene la unidad o que convoca una reunión[78]. Los papiros emplean su sinónimo συναγωγός en el sentido de director de una reunión, presidente de una sesión o de un grupo, sin hacer referencia necesariamente a los judíos[79]. En la literatura cristiana no se usa el término[80] y por lo que se refiere a Luciano el índice de Jacobitz no registra ningún otro pasaje en que se utilice esta palabra[81]. Por tanto Luciano en este caso tampoco está empleando un término técnico de la organización eclesiástica cristiana, sino una palabra usual en la literatura profana para indicar la posición destacada de Peregrino dentro de su comunidad o de algún determinado grupo.

Esta idea la repite inmediatamente, ya que tras haber presentado a Peregrino como profeta, tiasarca y director de reuniones, recapitula lo dicho con las palabras καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν (y siendo él mismo todas las cosas) (Per 11): con ello quiere dejar bien clara la actitud de protagonismo y la posición de liderato de Peregrino.

A continuación Luciano describe algunas de las funciones de Peregrino entre los cristianos. En primer lugar explicaba y aclaraba los libros (καὶ τῶν βίβλων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει) (Per 11). La referencia a la exégesis de la Sagrada Escritura es clara. Por múltiples testimonios consta que, en las reuniones cultuales de las primitivas comunidades cristianas, la lectura en voz alta y explicación de textos bíblicos fue

[75] LIDDELL-SCOTT 801.

[76] LAMPE 652.

[77] ORIG, Cels 2, 70; 3, 22-23. Sobre estos textos: F. DÖLGER, «Sacramentum infanticidii»: AC 4 (1933) 193.

[78] LIDDELL-SCOTT 1692.

[79] PERSIGKE-KIEßLING 2, 522-523.

[80] LAMPE 1295.

[81] JACOBITZ Lucianus [n. 1] 4, 687.

una de las partes principales[82]. Es por tanto perfectamente normal que Peregrino, en su posición destacada dentro de la comunidad cristiana, interviniese como intérprete de la Sagrada Escritura en actos litúrgicos.

Luciano añade que Peregrino no se limitó a interpretar la Biblia, sino que compuso sus propios escritos sin precisar su género literario, su número o su volumen (Per 11). El dato encaja perfectamente en las actividades de un cristiano carismático de la primera mitad del siglo II, y aunque de hecho se conserven muy pocos escritos cristianos de esa época, consta por múltiples indicios que la actividad literaria en las comunidades cristianas no fue pequeña[83].

Como corolario de lo dicho Luciano saca la triple conclusión de que los cristianos «le tenían por dios, se servían de él como legislador y le tomaban como patrono» (Per 11). Desde el punto de vista estilístico, estas afirmaciones constituyen una unidad de tres miembros precedido cada uno por un καὶ. Ya hemos visto que la primera de las tres afirmaciones es una observación desafortunada de Luciano, que probablemente quería expresar que los miembros de la comunidad veían en Peregrino un carisma sobrehumano. La segunda frase (καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο = se servían de él como legislador) tampoco es demasiado afortunada. Poco más adelante Luciano califica a Jesús como ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος (el primer legislador, se entiende de los cristianos) (Per 13)[84]. En otros casos en que Luciano emplea el término νομοθέτης, lo hace unas veces en el sentido estricto de legislador[85], y otras en sentido más amplio, como cuando califica a los filósofos en general de «legisladores de la vida recta y elevada» (ἀρίστου βίου νομοθέται)[86]. Tomada la frase que nos ocupa al pie de la letra, significaría que los cristianos atribuyeron a Peregrino el poder de dar normas. Esto resulta históricamente inverosímil, ya que en el primitivo cristianismo las únicas personas, a cuyos preceptos se les atribuyó valor estrictamente normativo, fueron Jesús y sus apóstoles, y en determinados grupos algunos destacados fundadores y jefes de secta de

---

[82] JUST, Ap 1, 67, 3-4; TERT, Anim 9, 4 (CCL 2, 792). Sobre los precedentes judíos en el culto de la sinagoga: SCHÜRER-VERMES-MILLAR [n. 28] 2, 450-454. Sobre la lectura y explicación de la Biblia en la primitiva liturgia cristiana: J.A. JUNGMANN, Missarum solemnia (Wien 1948) 1, 483-486.

[83] Sobre la actividad literaria de los cristianos en esta época: HARNACK Mission[4] [n. 31] 1, 379-389. Sobre la pérdida de muchos escritos cristianos que a lo largo del tiempo fueron considerados heterodoxos: BAUER, Rechtsgläubigkeit[2] [n. 34] 161-176; W. SPEYER, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden Juden und Christen (Stuttgart 1981) 120-122; 146-148.

[84] Paralelos cristianos de la calificación de Cristo como nomothetes en LAMPE 919.

[85] LUC, Necrom 3; Hermot 30; Scyth 8; Anach 18.

[86] LUC, Pisc 30.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

rasgos marcadamente carismáticos (Montano, Marción, Valentín, etc.)[87]. En la inmensa mayoría de las comunidades cristianas, la progresiva formación de normas tuvo como fuentes básicas la Escritura, la tradición evangélica y apostólica y el consentimiento generalizado en diversas comunidades, al mismo tiempo que se tendía a hacer derivar de los apóstoles toda norma que se consideraba importante[88]. Es verdad que más tarde en el siglo IV, cuando se fueron formando las colecciones canónicas, para discernir entre las normas de validez general y otras de alcance sólo local, se atendió con frecuencia al criterio de personas de gran autoridad y particularmente experimentadas en este campo, como fue por ejemplo Basilio en la Iglesia griega[89]. El caso de Peregrino fue indudablemente muy distinto: no fue un experto en normas jurídicas, y hay que suponer más bien que Luciano empleó el término νομοθέτης en sentido hiperbólico, para poner de relieve el ascendiente de que gozó Peregrino (y lo que él decía) entre los cristianos[90]. En dos pasajes en que habla de Solón y del peso que tenían entre los atenienses sus simples opiniones, Luciano utiliza la locución νομοθέτῃ πείθεσθαι con el matiz de fiarse y aceptar las opiniones y normas de otro, debido a su gran ascendiente[91]: νομοθέτης no se emplea en sentido técnico y la idea que se pretende expresar es muy parecida a la de nuestro pasaje.

El sentido de la frase siguiente (καὶ προστάτην ἐπέγραφον) (Per 11) no es fácil de precisar. Προστάτης en la literatura profana tiene amplia gama de significados: persona que está al frente de algo, jefe, líder político, presidente de un grupo o de una institución, protector patrono, intercesor (ante una divinidad)[92]. En la literatura cristiana esta palabra se emplea poco, y nunca como término técnico para designar un determinado cargo[93]. Por otra parte la locución προστάτην ἐπιγράφεσθαι se empleaba en griego en el sentido de «tomar a alguien por patrono de alguien» o

---

[87] Sobre la posición de Marcion y de Montano dentro de sus comunidades: A. v. HARNACK, Marcion[2]: TU 45 (1924) 154; 342*-343*; P. DE LABRIOLLE, La crise montaniste (Paris 1913) 27-28; 131-135; A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 196; 232-233.

[88] Sobre el proseso de formación de normas obligatorias en las comunidades cristianas: E. SCHWARTZ, «Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen»: Gesammelte Schriften (Berlin 1938-1963) 5. 192-194; IDEM, «Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche»: GesSchr 4, 177-186; J. GAUDEMET, La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise au IVe et Ve siècles (Paris 1957) 160-162.

[89] Sobre este punto: E. SCHWARTZ «Bußstufen und Katechumenatsklassen»: GesSchr [n. 88] 316-334; F. VAN DE PAVERD, «Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Großen» OCP 38 (1972) 5-7, 63.

[90] Esta acepción aparece también en el autor cristiano de Barn 21, 4.

[91] LUC, Scyth 8; Anach 18.

[92] LIDDELL-SCOTT 1526-1527.

[93] LAMPE 1182.

«ponerse bajo el patronato de alguien»[94], y el mismo Luciano la emplea al menos en dos ocasiones[95]. Probablemente éste es también el sentido que la locución tiene en nuestro pasaje, y la anomalía del empleo de la voz activa (ἐπέγραφον) en lugar de la media que es la usual en la locución, habría que atribuirla tal vez, como sugiere Bernays, a una perturbación del texto que inmediatamente después está ciertamente corrompido[96]. Nos encontramos de nuevo, probablemente, ante una expresión técnica que Luciano emplea en sentido translaticio, para subrayar la adhesión de que fue objeto Peregrino por parte de numerosos miembros de la comunidad cristiana.

7. Detención y proceso de Peregrino

Si la terminología empleada por Luciano para describir la posición de Peregrino dentro de la comunidad cristiana no es siempre técnica ni exacta, tampoco lo es la que emplea al describir su detención y su proceso. La fecha de composición del opúsculo sobre Peregrino (entre 166 y 170) es anterior a los años en que Luciano desempeñó un cargo, probablemente el de ἀρχιστάτωρ (una especie de oficial mayor), en la cancillería del prefecto de Egipto C. Calvisius Statianus entre los años 170 y 175[97], donde, como el mismo Luciano narra detenidamente, tuvo que intervenir en la administración de la justicia[98] y donde, por tanto, hubo de familiarizarse con la terminología técnica de los tribunales.

Luciano nada dice sobre el motivo de la detención de Peregrino: utiliza simplemente la locución συλληφθεὶς ἐπὶ τουτῷ (Per 12) que puede traducirse tanto por «detenido por este motivo», como por «detenido después de esto»[99]. En la primera hipótesis Luciano haría referencia a algo que acaba de exponer. En el estado actual del texto parece hacer referencia a la actividad de Peregrino como profeta y maestro carismático anteriormente descrita. Sin embargo el texto está corrompido precisamente en este punto, y es plausible la hipótesis de Bernays que supone la existencia de una laguna debida tal vez a una omisión intencionada[100].

La asistencia intensa y continua de que Peregrino fue objeto por parte de los cristianos mientras se hallaba detenido, bien descrita por Lucia-

---

94 BERNAYS [n. 2] 107-108; J.C. KOOPMAN, Commentaar [n. 1] 68.
95 LUC, Scyth 10; BisAccus 29.
96 BERNAYS [n. 2] 108-109; KOOPMAN, Commentaar [n. 1]; CASTER [n. 2] 352.
97 SCHWARTZ [n. 2] 11-14.
98 LUC, Apol 12.
99 LIDDELL-SCOTT 622; E. SCHWYZER, Griechische Grammatik 2^2 (München 1959) 468.
100 BERNAYS [n. 21] 108-109; CASTER [n. 2] 352 n. 36; 354.

no, excluye la posibilidad de que el motivo de la detención fuese un vulgar delito común. Bagnani ha establecido una estrecha relación entre la detención de Peregrino y la revuelta judía acaudillada por Bar-Kochba (II Guerra Judía): según esa explicación Peregrino habría sido detenido en Siria como jefe de una comunidad judeo-cristiana al comienzo de la rebelión judía el año 132[101]. La hipótesis es en sí posible, pero está lejos de ser un hecho demostrado. No se conocen datos de la actitud política de los judeo-cristianos durante la revuelta: hay indicios de que los cristianos tuvieron serios conflictos con Bar-Kokhba por no admitir el mesianismo político que animaba la rebelión[102]. Aunque la separación entre judíos y judeo-cristianos estaba ya plenamente consumada en la época que estudiamos[103], para la autoridad romana todavía en tiempo de Trajano no debió de ser siempre fácil distinguir entre ambos grupos, como lo prueba la detención como cristiano de rabí Eliezer ben Hyrkanos narrada en fuentes talmúdicas[104]. En todo caso resultaría extraño que el helenista Peregrino se hubiera adherido en Palestina a una comunidad judeo-cristiana[105].

Dentro del campo de la hipótesis, cabe pensar que los motivos de la detención pudieron ser algunos roces con la autoridad romana durante la actividad de profeta carismático de Peregrino. Este tipo de roces no debieron de ser raros[106] y encajan perfectamente con la personalidad de Peregrino, que durante su posterior actividad como filósofo cínico tuvo en Roma dificultades con praefectus urbi, quien le expulsó de la ciudad por su excesiva libertad de palabra contra el emperador (Per 18); y más tarde en Grecia parece que habló con gran libertad contra la dominación romana (Per 19).

---

[101] BAGNANI [n. 23] Hist 4 (1955) 109-112.

[102] JUST, Ap 1, 31, 6 = EUS, HE 4, 8, 4. Ver: SCHOEPS, Theologie [n. 32] 288-289; AVI-YONAH [n. 30] 142-145; SMALLWOOD [n. 29] 440.

[103] SCHOEPS, Theologie [n. 32] 258-263; 288-289; K. THIEME, «Spaltung und Spannung vom Apostelkonzil bis zu Abogard von Lyon»: W.D. MARSCH-K. THIME (ed), Christen und Juden (Mainz 1961) 40-48; AVI-YONAH [n. 30] 140-142; M. SIMON, Verus Israel² (Paris 1964) 125-139.

[104] Tosefta, Hull 2, 24 (trad. R.T. HERFORD, Christianity in Talmud and Midrash [London 1903 = New York 1975] 137-138); bAboda Zara 16b-17a (trad. L. GOLDSCHMIDT, Der Babylonische Talmud 9 [Berlin 1934] 483-484); Midrash, Kohelheth 1, 8, 3 (trad. A. COHEN, Midrash Rabbah ed. H. FREEDMAN-M. SIMON 8 [London 1939 = 1961] 26-27). Sobre el caso: HERFORD, oc 137-145; R. FREUDENBERGER, «Die delatio nominis causa gegen Rabbi Eleiser ben Hyrkanos»: RIDA 15 (1968) 11-19.

[105] En Siria y en las ciudades helenísticas de Palestina había comunidades cristianas helenísticas ya antes de comenzar el siglo II. Ver n. 33.

[106] Hipólito de Roma recoge la noticia de que en los últimos años del siglo II un obispo de Siria se llevó consigo a los cristianos de su comunidad al desierto, donde se les tomó por bandidos y se les detuvo (HIPPOL Dan 4, 18 [GCS 1. 230-232] .

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Sobre las consecuencias de la detención, Luciano hace notar en primer lugar que contribuyó a acrecentar el prestigio de que ya gozaba Peregrino entre los cristianos (Per 12). La observación es acertada, ya que en el cristianismo, desde el primer momento, el hecho de sufrir persecución por la fe fue considerado como un mérito glorioso[107]. Luego habla Luciano de un gran esfuerzo realizado por los cristianos para intentar hacerle escapar de prisión (πάντα ἐκίνουν ἐξαρπάσαι πειρώμενοι αὐτόν) (Per 12). No es fácil explicar qué pudo ser ese intento en sí poco verosímil y sin paralelos en la literatura martirial: el único precedente conocido es la fuga del apóstol Pedro de la cárcel de Jerusalén el año 44, narrada en los Hechos de los Apóstoles y atribuida a una intervención milagrosa[108]. En momentos de persecución fue frecuente la fuga previa a la detención precisamente para evitarla[109]. Y el único caso conocido de cristianos ya detenidos que se fugan, es el del obispo Dionisio de Alejandría y sus compañeros, que al ser llevados al destierro el año 250 bajo custodia militar, fueron liberados por unos desconocidos que estaban celebrando un banquete de boda y probablemente actuaron a impulsos de la euforia colectiva nacida del banquete[110]. En el caso de Peregrino la noticia de Luciano es probablemente un malentendido, o la deformación de algún dato de su fuente, como pudo ser por ejemplo una referencia a las incesantes oraciones de los cristianos para lograr la liberación de Peregrino[111].

Luciano describe luego detenidamente la asistencia prestada por los cristianos a Peregrino durante su detención. Habla concretamente de la presencia física de numerosos cristianos en la cárcel, de la ayuda material con alimentos y del soborno de la guardia por parte de los cristianos para lograr estar en contacto con el insigne preso (Per 12). Todos estos rasgos con que Luciano describe la fraternal asistencia al detenido, reflejan perfectamente la práctica de las comunidades cristianas de la época[112]. Luciano añade que le leían los Libros Sagrados y que le llama-

---

[107] Mt 5, 11-12; 10, 17-23; Mc 13, 9-13; Lc 6, 22; 21, 12-19; EUD, HE 5, 18, 6-7; 5, 2, 2-4. Sobre este punto: E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments[4] (Stuttgart 1948) 164-165; H. v. CAMPENHAUSEN, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (Göttingen 1936) 56-92.

[108] Act 12, 6-19. El escritor judío del siglo II aC Artafano atribuye una evasión parecida a Moisés (CLEMAL, Strom 1, 23 = 154, 2-3 [GCS 15, 96, 9-18]; EUS, PraepEv 9, 27, 23-25 [GCS 43/1 522, 17-25]). Ver G. VERMES, Jesus the Jew[2] (London 1976) 39-40.

[109] Ver v. CAMPENHAUSEN, Martyrium [n. 105] 117-128; 137-139.

[110] DIONAL, Germ (EUS, HE 6, 40, 5-9).

[111] Ejemplos análogos de plegarias por los cristianos detenidos en prisión: Act 12, 5; CLEMROM, Cor 59, 4.

[112] Sobre la asistencia de las comunidades cristianas a los cristianos detenidos: HARNACK, Mission[4] [n. 31] 1, 211-212.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

ban el nuevo Sócrates (Per 12). Ambos datos son perfectamente verosímiles desde el punto de vista histórico y, por lo que se refiere al segundo, consta por otras fuentes que ya desde muy pronto Sócrates fue considerado por los cristianos como un modelo pagano de entereza martirial[113].

La suavidad del trato al detenido que aparece como base de toda esta descripción, es también perfectamente verosímil desde el punto de vista histórico. El régimen carcelario romano era muy elástico y cabían en él tanto la más extraordinaria dureza, como la suavidad de trato que permitía al detenido fácil contacto con el exterior[114]. Antes de Peregrino hubo otros cristianos detenidos a los que se trató también con benevolencia, como es el caso de Pablo[115] y en parte al menos de Ignacio[116]. Precisamente en la época y zona geográfica que estamos estudiando se dio en prisión un trato relativamente benévolo (visitas, asistencia material, posibilidad de tener reuniones, etc.) a rabi Akiba después de la II Guerra Judía (132-135), sin que esto excluya que fuese finalmente condenado a muerte y brutalmente ejecutado en 135[117].

Entre los cristianos que acudieron en ayuda de Peregrino menciona Luciano expresamente a algunos venidos de las ciudades de Asia, enviados oficialmente por las comunidades (τῶν χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ) (Per 13). Aunque como lugar probable de la prisión de Peregrino se pueda pensar en Antioquía, situada casi en el límite de Sina con Cilicia, la distancia respecto a las ciudades de la provincia de Asia seguía siendo grande[118], y llama la atención que fueran precisamente las comunidades cristianas de esas ciudades las que prestasen ayuda a Peregrino. En el epistolario de Ignacio de Antioquía, escrito hacia el año 110 según la tesis tradicional, aparece la ayuda prestada por las comunidades de varias ciudades de Asia (Esmirna, Efeso, Magnesia, Trales. Filadelfia)

---

[113] A. v. HARNACK, «Sokrates und die alte Kirche»: Reden und Aufsätze (Giessen 1906) I, 30-47.

[114] S. ARBANT-W. MACHEINER, «Gefangenschaft»: RAC 9, 321-333.

[115] Pablo escribió estando en prisión al menos sus cartas a Filemón (Phlm 1; 9-10; 13; 22-23) y a los Filipenses (Phil 1, 7; 1, 13-14). Según Act 28, 16-30 durante su prisión en Roma se le permitió seguir viviendo en su casa (con un soldado de guardia) y convocar reuniones.

[116] Aunque en sus cartas Ignacio se queja de los malos tratos que sufre por parte de los soldados que le escoltan (IGN, Rom 5, 1), de hecho gozó de una cierta libertad de acción: en Esmirna por ejemplo fue objeto de una excelente acogida (IGN, Eph 21. 1; Mgn 15, 1), tuvo contacto personal con bastantes miembros destacados de la comunidad (IGN, Smyr 13, 2; Pol 1, 1; 8, 2), recibió delegaciones de otras varias comunidades (IGN, Mgn 15, 1; Trall 12, 1; 13, 1). Para la valoración histórica de todos estos datos hay que tener en cuenta el problema de la autenticidad de las cartas de Ignacio. Ver n. 122.

[117] FINKELSTEIN, Akiba [n. 29] 273-275.

[118] La distancia actual por carretera de Antakia (Antioquía) a Izmir (Esmirna) es de algo más de 1.100 km.

al obispo de Antioquía que atravesaba la región en calidad de preso condenado a muerte y destinado a ser ejecutado en Roma[119]. Aparece también el proyecto de que las comunidades de Asia enviasen delegados a Antioquía, para congratularse con los cristianos de la capital de Siria por el cese de la persecución local[120]. Estos y otra serie de puntos de coincidencia han llevado a relacionar el epistolario de Ignacio, e incluso su figura histórica, con Peregrino[121]. El tema de la autenticidad de las cartas, menos segura de lo que afirmaba la tesis tradicional[122], se sale de los límites de este trabajo, pero hay que hacer notar que, independientemente del paralelo que aparece en nuestro texto con las cartas de Ignacio, la asistencia de las comunidades cristianas a los cristianos detenidos, incluso enviando delegados para hacer efectiva esa ayuda, está perfectamente bien documentada en el siglo II[123].

No cabe precisar si en el caso de Peregrino la función de esos enviados fue solamente prestar ayuda material y moral al detenido (βοηθήσοντες; παραμυθησόμενοι) o si también tenían el propósito de encargarse de la defensa de Peregrino en un eventual proceso: el término συναγορεύειν utilizado por Luciano (Per 13) tiene el sentido técnico de «defender en un juicio», pero se emplea también con frecuencia en el sentido más amplio de «apoyar», «asistir», «ayudar moralmente»[124].

El caso de Peregrino no terminó en un juicio propiamente tal. Según Luciano el gobernador de Siria no quiso proporcionar al insensato fanático la oportunidad de alcanzar su objetivo de morir mártir, y le puso en libertad sin castigo alguno (Per 14). Dada la imposibilidad de datar exactamente los hechos, no cabe precisar quién fue ese gobernador a quien

---

[119] Ign, Rom 9, 3; Eph 1, 2-3; 2, 1; Mgn 2, 1; 15, 1; Trall 1, 1; 3, 2; 12, 1.

[120] Ign, Phil 10, 1-2; Smyr 11, 2-3, Pol 7, 2; 8, 1.

[121] D. Völter, Die apostolischen Väter neu untersucht 2/2 (Leiden 1910) 60-192.

[122] La tesis tradicional (autenticidad) fue expuesta a fondo por J.B. Lightfoot, The Apostolic Fathers² (London 1889) y A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur (Leipzig 1893-1904) 1, 75-80; 2/1, 388-406. Crítica matizada: R. Weijenborg, Les lettres d'Ignace d'Antioche (Leiden 1969); J. Rius-Camps, The four authentic Letters of Ignatius the Martyr (Roma 1980). Crítica radical: Völter [n. 121]; R. Joly, Le dossier d'Ignace d'Antioche (Bruxelles 1979) 114-120.

[123] Hebr 10, 34; ClemRom, Cor 59, 4; Arist, Ap (syr) 15, 6 [ver n. 133]; MartLug 1, 11 (Eus HE 5, 1, 11), DionCor, Rom (Eus, HE 4, 23, 10); Eus, HE 6, 3, 3-4: Tert, Mart 1, 1 (CCL 1, 3); Ieium 12, 3 (CCL 2, 1271); Hippol, Phil 9, 12, 11-12 (GCS 26, 247-248). Sobre este punto: Harnack, Mission⁴ [n. 31] 1. 187-190; 211-212.

[124] Sobre la función del synegoros en el derecho griego: A.R.W. Harrison, The Law of Athens 2 (Oxford 1971) 158-171. Sobre las acepciones de synagoreuein: Liddell-Scott 1961; Lampe 1294. En los tres pasajes de Luciano reseñados en el Index graecus de Jacobitz, Lucianus [n. 1] 4, 686 (Luc, IndVoc 11; PrImag 24; DialMer 3, 2) el término no se utiliza en el sentido técnico de «defender en un proceso».

Luciano califica de «hombre ilustrado» (Per 14)[125]. En todo caso de la narración de Luciano se desprende que no hubo un cognitio propiamente tal contra Peregrino, sino que el gobernador le puso en libertad como a detenido políticamente poco peligroso, probablemente para evitar un juicio y una condena que podría haber tenido, al parecer del gobernador, peores consecuencias. La tradición cristiana conoce casos semejantes a este en el siglo II[126].

Por otra parte la puesta en libertad de Peregrino nada tuvo que ver con una eventual negación de su fe cristiana. Aunque en Luciano la sucesión cronológica de los acontecimientos subsiguientes de la vida de Peregrino está probablemente perturbada, es seguro que Peregrino después de su puesta en libertad siguió perteneciendo al grupo cristiano.

8. Ruptura de Peregrino con los cristianos

Según Luciano, Peregrino después de su puesta en libertad, se dirigió a su patria (Parion) en el NO de Asia Menor, donde, siempre según Luciano, seguía viva la indignación popular contra él por el presunto asesinato de su padre (Per 14-15). Para calmar los ánimos Peregrino hizo donación a la ciudad de todos los bienes que quedaban del patrimonio de su padre, por valor de unos 15 talentos (ca 360 000 HS) según Luciano o de 5000 talentos (ca 120000000 HS) según Teágenes (Per 14). Se ha hecho notar que esta conducta no cuadra bien con lo que sería normal en un cristiano de esa época y que por consiguiente el dato de Luciano tal vez esté cronológicamente desplazado[127]. Desde el punto de vista de la riqueza el dato no es inverosímil: entre los cristianos del siglo II había también personas adineradas[128] y algún tiempo más tarde, hacia el año 138, tuvo cierta resonancia la donación hecha por Marción, oriundo también del Norte de Asia Menor, que dio 200 000 HS a la comunidad cristiana de Roma[129]. En todo caso la generosa donación de Peregrino, aun en el caso

[125] Lista de los gobernadores de Siria en el siglo II: E. HONIGMANN, «Syria»: RE 4 A/2. 1269.

[126] TERT, Scap 4, 3; 5, 1 (CCL 2, 1130; 1132); JUST, Ap 2, 3, 1; HIPPOL, Dan 4, 18 (GCS 1, 230-232). Sobre este punto: ED. MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums 3[1-3] (Stuttgart 1923) 512-515; 563-564; W. SCHAFKE, «Frühchristlicher Widerstand»: ANRW 2/23/1, 484-486; ver: Nr 8.

[127] Sobre la perturbación del orden cronológico de los sucesos narrados por Luciano tras la puesta en libertad de Peregrino: VÖLTER [n. 121] 2/2, 182; v. FRTZ [n. 11] RE 19/1 659.

[128] W. ECK, «Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstad bis zu Konstantin dem Gro3e»: Chir 1 (1971) 381-388.

[129] TERT, Praescr 30, 2 (CCL 1, 210); Marc (CCL 1, 550). Sobre este punto: A. v. HARNACK, Marcion[2]: TU 45 (1924) 21-26.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

de haber sido realizada en su época cristiana, no parece haber tenido consecuencia ninguna sobre su ruptura con la comunidad.

Luciano afirma expresamente a continuación que Peregrino volvió a su vida itinerante asistido generosamente por los cristianos (Per 17): con ello se refiere indudablemente a la continuación de su actividad de maestro ambulante, análoga a la que, como hemos visto (§ 5), todavía en esa época llevaban muchos maestros carismáticos y probablemente había llevado el mismo Peregrino antes de su detención. Luciano no precisa ni la región en que se desarrolló esa actividad, ni el tiempo que duró: habla vagamente de «algún tiempo» (χρόνον τινα) (Per 16), con lo que resulta imposible determinar el momento de la ruptura de Peregrino con los cristianos.

Como motivo de esa ruptura Luciano alega que Peregrino quebrantó algún precepto cristiano (παρανομήσας τι καὶ εἰς ἐκείνους) y puntualiza inmediatamente aunque con un menor grado de certeza, que comió algún alimento de los que estaban prohibidos a los cristianos (ἐσθίων τῶν ἀπορρήτων αὐτοῖς) (Per 16). La noticia es perfectamente verosímil en una época en la que en gran parte de las comunidades cristianas seguían vigentes las rigurosas normas de abstinencia de determinados alimentos, principalmente de la carne de los animales sacrificados en los cultos paganos[130]: Lo atestiguan Plinio el año 112 con relación a las comunidades cristianas de Ponto-Bitinia[131]; la Didache, en una época y ambiente próximos a los de la primera actividad cristiana de Peregrino[132]; la Apología de Aristides, en tiempos de Adriano[133]; Justino, hacia el año 160[134]; la carta anónima sobre la persecución de Lyon del año 177, con relación a la comunidad de esa ciudad[135]. Consta por otra parte que determinados grupos gnósticos no practicaban esa abstinencia[136], y que

130 Sobre el origen de esta prohibición: F. BÜCHSEL, «Eidolothyton»: TWNT 3, 375-376.

131 PLIN, Ep 10, 96-10. Sobre este punto: W. PLANKL, «Wirtschaftliche Untergründe der Christenvervolgungen in Bithynien»: Gymn 60 (1953) 55; W. SCHMID, «Ein verkannter Ausdruck der Opfersprache in Plinius'Christenbrief»: VigChr 7 (1953) 75-78; E.J. BICKERMAN, Trajan, Hadrian and the Christians»: RFIC 96 (1968) 295-296; A.N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny (Oxford 1966) 709-710.

132 Did 6, 3. Ver n. 37.

133 ARIST, Ap (syr) 15, 5 (trad. al. R. RAABE, Die Apologie des Aristides: TU 9/1 [1893] 21; trad. cast. [indirecta] D. RUIZ BUENO, Padres apologistas griegos [Madrid 1954] 145. Sobre la relación de la versión siríaca (procedente del original griego hoy perdido) y el texto griego reelaborado y abreviado hoy conocido: B. ALTANER-A. STUIBER, Patrologie[8] (Freibur 1978) 64 con bibliografía.

134 JUST, Dial 34, 8. Sobre la fecha de composición: L.W. BARNARD, Justin Martyr (Cambridge 1966) 23.

135 MartLugd 1, 26 (EUS, HE 5, 1, 26).

136 SHAFKE [n. 126] ANRW 2/23/1, 497.

su conducta resultaba altamente escandalosa, al menos para algunas comunidades ortodoxas[137]. Resulta por tanto preferentemente verosímil que la transgresión de un precepto prohibitivo de este tipo, urgido con rigor, pudiese llevar a la ruptura con la comunidad. Es en cambio mucho menos verosímil la interpretación contraria según la cual Peregrino habría sido excluido de la comunidad cristiana por sus prácticas rigoristas en materia de abstinencia[138].

Probablemente después de la ruptura Peregrino no volvió a tener relaciones con los cristianos. El género de vida que describe Luciano al referirse a su época postcristiana, aun teniendo en cuenta su posible carga tendenciosa, hace poco verosímil la existencia de tales relaciones.

9. Conclusiones

El carácter sectorial de este estudio que se ha centrado sólo en una fase de la vida de Peregrino, no permite sacar conclusiones generales sobre su persona. Tampoco ha sido objeto directo de este trabajo el estudio de la organización y de las actividades de las comunidades cristianas de Siria a comienzos del siglo II, ni el conocimiento que de los cristianos tenía un pagano culto que escribía en la segunda mitad de ese siglo, y que no mostraba la menor simpatía personal por el cristianismo. Aun así los datos que ocasionalmente han ido apareciendo sobre estos dos puntos, son importantes para completar la imagen histórica del cristianismo en el siglo II.

Del conjunto de los datos que da Luciano sobre la conversión de Peregrino y su posición dentro de la comunidad cristiana, y sobre la asistencia que se le prestó cuando estuvo detenido, cabe deducir con probabilidad que Peregrino al convertirse no se había adherido a un grupúsculo cristiano de los que abundaban en Siria en su época, sino a una comunidad ortodoxa en comunión con las comunidades de Asia. La terminología empleada por Luciano para designar cargos y funciones eclesiásticas, que a veces no coincide con la empleada por las fuentes cristianas, ha de atribuirse a Luciano, que probablemente no se había empleado a fondo en conocer con precisión la terminología usual de los cristianos, y ciertamente no tenía interés en su obra en dar una imagen técnicamente exacta de sus comunidades.

---

137 JUST, Dial. Sobre el problema de conciencia planteado por las divergencias de orientación en este tema: M. COUNE, «Le problème des idolothytes et l'éducation de la syneidesis»: RSR 51 (1963) 497-534.

138 BAGNANI [n. 23] Hist 4 (1955) 111.

Por otra parte, de la narración de Luciano se deduce que la detención de Peregrino no fue un incidente pasajero casual rápidamente subsanado, sino que duró bastante tiempo y tuvo notoriedad aun fuera de Siria. Desde el punto de vista histórico-jurídico, el dato más importante que se desprende de este trabajo es la precariedad de la situación jurídica de los cristianos a mediados del siglo II. Por otros numerosos documentos de la época sabemos que en cualquier momento podían ser denunciados, detenidos y juzgados de acuerdo con un sistema penal y procesal como el romano, que al menos en la jurisdicción extra ordinem no tenía en cuenta el principio de legalidad. El planteamiento del proceso dependía del juez (praefectus urbi en Roma, gobernador en las provincias). La literatura martirial nos ha transmitido multitud de casos en los que el cristiano denunciado se veía colocado ante la alternativa de abjurar o morir, y heroicamente elegía lo segundo. En el caso de Peregrino aparece claramente otro planteamiento: el del gobernador que para evitar complicaciones no pone al cristiano ante esa disyuntiva y da salida al caso sin exigir una previa apostasía expresa, ni una profesión de lealtad a Roma o al Emperador revestida de solemnidades rituales que para el cristiano significaban apostasía. Hay bastantes noticias históricas, desgraciadamente sin detalles, de casos análogos al de Peregrino[139], que confirman la idea de que una denuncia por cristianismo podía acabar de formas completamente distintas: puesta en libertad sin proceso, pena menor a la de muerte, o pena de muerte. Esos resultados tan heterogéneos dependían principalmente de factores históricos y políticos no jurídicos: la hostilidad ambiental del momento, el talante del juez, la actitud respetuosa o desafiante del denunciado.

---

[139] Ver n. 126.



11. El proceso contra los cristianos de Lyon (año 177)

En este trabajo se condensan los siguientes artículos:

«El rescripto de Marco Aurelio sobre los cristianos de Lyon». Homenaje a E. Elorduy (Bilbao 1978) 69-84.
«Torturas y vejaciones en el proceso contra los cristianos de Lyon». ED 28 (1980) 347-369.
«Observaciones sobre el proceso contra los cristianos de Lyon». Studi in onore di Arnaldo Biscardi (Milano 1982) 245-262.
«El proceso contra los cristianos de Lyon de 177». Amigos del País hoy (Bilbao 1982) 75-141.



El proceso contra los cristianos de Lyon (año 177)

Sumario: 1. Las fuentes. 2. Circunstancias históricas. 3. Aspecto tumultuario de los sucesos iniciales. 4. Intervención de las autoridades locales. 5. Intervención del gobernador. 6. Detenciones y trato a los detenidos. 7. Alcance de la represión. 8. El episodio de Vetio Epágato. 9. Las acusaciones contra los cristianos. 10. Las primeras condenas. 11. La consulta al emperador. 12. La respuesta imperial y el criterio de discriminación de las penas. 13. Formas agravadas de ejecución. 14. Trato dado a los cadáveres de los ajusticiados. 15. Conclusiones.

1. Las fuentes

Al comienzo del libro quinto de su Historia Eclesiástica, escrita a principios del siglo IV, Eusebio de Cesarea reproduce un amplio documento en el que se narra detalladamente la persecución sufrida por las comunidades cristianas de Lugdunum (Lyon) y Vienna (Vienne) en tiempo de Marco Aurelio[1]. El documento (al que en este trabajo se le designará con el nombre convencional de Martyrium Lugdunensium = ML)[2]

[1] EUS, HE 5, 1, 1-5, 4, 2. Entre los principales escritos sobre el tema cabe destacar los siguientes: O. HIRSCHFELD, Zur Geschichte des Christentums in Lugudunum vor Constantin: SBBerl 1895, 382-391 = Kleine Schriften (Berlín 1913) 155-166; U. KAHRSTEDT, Die Märtyreakten von Lugdunum 177: RhM 68 (1913) 395-410; H. LECLERCQ, Lyon: DACL 10/1, 71-121; A. CHAGNY, Les Martyrs de Lyon de 177 (Lyon 1936); J. ZEILLER, Légalité et arbitraire dans la persécution contre les chrétiens: ABoll 67 (1949) 50-34; E. GRIFFE, La Gaule chrétienne à l'époque romaine I[2] (París 1964) 35-57; W.H.C. FREND, Martyrdom and Persecution in the Early Church (Oxford 1965) 1-29; H. DELEHAYE, Les Passions des martyres et les genres litteraires[2] (Bruxelles 1966) 89-91; E. GRIFFE, Les persécutions contre les chrétiens aux I et II siècles (París 1967) 112-123; P. KERESZTES, The Massacre of Lugdunum in 177 AD: Hist 16 (1967) 75-86; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen (Amsterdam 1970) 177-184; D. BERWIG, Mark Aurel und die Christen (Diss. München 1970) 70-88; G. LANATA, Gli atti dei martiri come documenti processuali (Milano 1973) 125-136; C. JULLIAN, Notes gallo-romaines 51: REA 13 (1911) 317-330; Les martyrs de Lyon, Colloques Internationaux du Centre National de Recherches 575 (París 1978); C. SAUMAGNE-M. MERLIN, De la légalité du procès de Lyon de l'année 177: ANRW 2/23/1, 316-339.

[2] Al citar ML se siguen las subdivisiones de la edición de Eusebio. El texto de ML aparece en las ediciones de EUS, HE y en las colecciones de actas de los mártires, por ejemplo: Ausgewählte Mätyrerakten[4] ed. R. KNOPF-G. KRÜGER-G. RUHBACH (Tübingen 1965) 18-28; Actas de los Mártires[2] ed. D. RUIZ BUENO (Madrid 1968) 317-348; The Acts of the Christian Martyrs ed. M. MUSURILLO (Oxford 1972) 62-85.

es una carta de las mencionadas comunidades a las de Asia y Frigia, escrita en lengua griega. Eusebio, antes de reproducir la mayor parte de su texto, hace notar que no sólo tiene carácter de exposición histórica sino también didáctica[3]. No se trata por tanto de un documento puramente narrativo, sino que en él, de acuerdo con la función característica del intercambio epistolar en la vida de las comunidades cristianas de los primeros siglos, es también fundamental la orientación parenétia[4].

ML está sembrado de citas y reminiscencias bíblicas, procedentes sobre todo del Nuevo Testamento, que tratan de poner de relieve la realización del ideal religioso cristiano y de la imitación de los sufrimientos de Cristo, y de otras destacadas figuras bíblicas, por los mártires cristianos, y el cumplimiento, en los sucesos descritos, de las predicciones de persecución ya hechas a los discípulos de Cristo en el Nuevo Testamento[5].

La narración en ML tiene a veces una gran viveza, aunque otras veces resulte lenta y reiterativa por las constantes consideraciones generales de carácter parenético. Los personajes aparecen sublimados, aunque bien individualizados y caracterizados con rasgos reales y concretos[6]. Los sucesos quedan enmarcados e interpretados en la concepción agonística de la persecución, típica de la literatura martirial: se ve en lo acaecido un combate victorioso de los mártires de Cristo, que, como nobles atletas, se enfrentan a los poderes diabólicos[7]. De acuerdo con una concepción muy extendida entre los apologetas del siglo II, la persecución queda presentada como producto de una instigación diabólica[8]: el diablo, calificado como el adversario[9], el malo[10], la serpiente retorcida[11], la fiera salvaje[12] o la bestia[13], se sirve de los suyos como instrumento para desen-

---

3 Eus, HE 5pr 2.

4 Sobre el sentido y modalidades de la literatura epistolar ea el primitivo cristiaaismo: J. SCHNEIDER, Brief: RAC 2, 576-578.

5 Sobre la concepción teológica del martirio: H.v. CAMPENHAUSEN, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (Göttingen 1936) 56-88. E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments[4] (Stuttgart 1948) 80-81; 164-167.

6 Sobre estas características de ML: DELEHAYE [n 1] 89-91; J. GEFFCKEN, Die Christlichen Martyrien: Herm 45 (1910) 488.

7 Aaálisis detallado de esa concepción en ML ea P. LANARO, Temi del martirio nell' antichità cristiana: StPat 14 (1967) 204-235; 325-359; O. PERLER, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien un die ältesten Märtyrerberichte: RArC 25 (1949) 67-69.

8 Sobre esa concepción: LANARO [n 7] StPat 14 (1967) 204-210.

9 ML 1, 5.23.42.

10 ML 1, 6.

11 ML 1, 42.

12 ML 1, 57.

13 ML 2, 6.

cadenar un ataque, que es un proemio de su futura acción escatológica[14]. Concretamente se presenta como producto de instigación diabólica la actitud hostil de la población contra los cristianos[15], las declaraciones de unos esclavos sobre aberraciones delictivas de sus dueños cristianos[16], el trato deshonroso dado a los cadáveres de los mártires[17]. En consecuencia, los perseguidores son constantemente calificados con términos peyorativos: los suyos[18] (= del diablo), turba[19], multitud[20], inicuos[21], pueblo enloquecido[22], tribu salvaje y bárbara[23], fiera[24].

Esta presentación teológica y estilística de los hechos plantea con frecuencia dificultades de interpretación, al no poderse precisar a veces exactamente si una determinada formulación pretende exponer precisamente lo ocurrido, o busca más bien poner de relieve la semejanza entre lo acaecido y un detalle edificante de la Sagrada Escritura o de la literatura martirial, cuya formulación se emplea para narrar y realzar el hecho[25].

La narración cristiana deja la impresión de estar escrita una vez terminada la represión, pero poco tiempo después de ella[26]. Se ha sospechado, con verosimilitud pero sin pruebas decisivas, que el redactor de ML fue Ireneo, quien durante la persecución era presbítero y luego sería obispo de Lyon, y que estuvo relacionado con los mártires, aunque no directamente afectado por la represión[27]. Por otra parte es perfectamente posible que en los 125 años transcurridos aproximadamente entre la redacción de ML y su reproducción por Eusebio, su texto haya sido objeto de retoques y reelaboraciones, como ocurrió con otros documentos contemporáneos del mismo o parecido género[28].

ML es prácticamente la única fuente de información hoy conocida de los sucesos de Lyon. Durante el siglo III no los mencionó ningún autor

---

[14] ML 1, 5.
[15] ML 1. 5.
[16] ML 1. 14.
[17] ML 1. 57.
[18] ML 1, 5.
[19] ML 1, 7.17.43.50.
[20] ML 1, 7.30.52.53.
[21] ML 1. 20.24.
[22] ML 1, 38.
[23] ML 1. 57.
[24] ML 1. 58.
[25] En este sentido acertadamente: PERLER [n 7] RArC 25 (1949) 69. FREND [n 1] 19-21.
[26] En este sentido pero adelantando la fecha de la persecución al 175: P. NAUTIN, Lettres et écrivains chrétiens des II et III siècles (París 1961) 63.
[27] Sobre este punto: GHAGNY [n 1] 15-16 con bibliografía: NAUTIN [n 26] 33-49; 55-61 que atribuye excesiva seguridad a meras hipótesis.
[28] En este sentido H. MUSURILLO [n 2] XX-XXII; LXIV n 13.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

actualmente conocido. El silencio de todos los escritores cristianos del siglo III y de varios occidentales de los siglos IV y V, de los que cabría esperar una mención, resulta ciertamente extraño, aunque no constituya una prueba de la falta de historicidad de los hechos en la época y lugar en que los sitúa Eusebio[29].

A comienzos del siglo IV habla de la persecución de Lyon Eusebio en su Historia Eclesiástica, al reproducir el texto de ML con una breve introducción[30]. Consta que también reprodujo el texto íntegro de ML en su colección hoy perdida sobre los mártires[31]. En su Crónica hace una breve mención de los sucesos, sin aportar más datos de interés que el cronológico, que es inexacto[32].

No vuelve a hablarse de los hechos hasta la vaga mención de Sulpicio Severo[33] a comienzos del siglo V, y luego hasta Gregorio de Tours (+ 594)[34]. Este autor y una serie de escritos hagiográficos (Martyrologium Hieronymianum, que obtuvo su forma definitiva a finales del siglo VI o comienzos del VII, una reelaboración anónima del siglo VII o IX del Martirologio de Beda; Pasionarios anónimos medievales) contienen una lista prácticamente uniforme de 48 mártires con sus nombres, divididos en tres grupos, según su género de muerte[35]. La lista es considerada como sustancialmente auténtica, probablemente basada en la que contuvo en su original la carta cristiana que narraba los hechos. Hay sin embargo ciertos datos de los que se tratará luego al hablar de las ejecuciones (§ 13), que obligan a aceptar esa autenticidad sólo con reservas, como simple hipótesis de trabajo.

Como ya hemos visto ML no es un documento que pretenda recoger todas las incidencias del proceso y calificarlas con exactitud jurídica. Su redactor ni fue jurista, ni conoció probablemente con exactitud algunos datos jurídicos importantes, ni tuvo interés directo en reproducir todos los que sabía, ni en poner de relieve el aspecto jurídico de los sucesos. En la mayor parte de los casos la calificación jurídica de los hechos hay que deducirla de los sucesos narrados. A esta dificultad se añade el he-

---

29 Sobre este punto: J.W. THOMPSON, The alleged Persecution of the Christians at Lyons: AmJT 16 (1912) 361-365 no convincente en las consecuencias que de este y otros puntos deduce para la datación de los sucesos en el siglo III.

30 EUS, HE 5 pr. 1-4.

31 EUS, HE 5 pr. 2; 5, 4, 3.

32 EUS, ChronArm Ol 236 (GCS Eus 5, 222); ChronHier Ol 236 (GCS Eus 7/1, 205).

33 SULPSEV, Chron 2, 32, 1 (CSEL 1, 86).

34 GREGTUR, Mirac 1. 48-49 (MGH ScriptMerov 1, 521-522).

35 Reconstrucción crítica de la lista en HIRSCHFELD [n 1] SBBerl 1895, 385-390 = KlSchr 159-164; H. QUENTIN, La liste des martyrs de Lyon de l'an 177: ABoll 39 (1921) 113-138; LECLERQ [n 1] DACL 10/1. 102-115; NAUTIN [n 26] 49-53.

cho de que ML sólo se conserva fragmentariamente, y es muy posible que en los pasajes omitidos por Eusebio, que tampoco era jurista ni tenía un interés directamente histórico-jurídico, hubiese datos que pudiesen ayudar a interpretar mejor los hechos[36]. De todas formas, de la detenida y a veces no muy ordenada narración de ML se deduce la siguiente secuencia de los hechos: comenzaron por un movimiento tumultuario de gran parte de la población de Lyon contra los cristianos por motivos que no se mencionan; en un primer momento en ausencia del gobernador intervinieron las autoridades locales, detuvieron a varios cristianos, los interrogaron e instruyeron un sumario. El gobernador a su llegada comenzó el proceso propiamente tal (*cognitio*) con sucesivas detenciones culminadas en una orden general de arresto. Hubo interrogatorios con tortura extendidos incluso a esclavos paganos de cristianos detenidos. La primera parte del proceso terminó con la condena *ad bestias* de cuatro cristianos, de los que dos fueron ejecutados en un espectáculo público. En un momento determinados el gobernador hizo una consulta al emperador Marco Aurelio y mantuvo en la cárcel a los detenidos. Tras la llegada de la respuesta del emperador el gobernador dio fin al proceso de forma solemne: puso en libertad a los que habían renegado, condenó a varios a muerte por decapitación, a cuatro por exposición *ad bestias*, y probablemente a otros a penas inferiores a la de muerte.

2. Circunstancias históricas

ML no da datos cronológicos. Eusebio, al introducirlos, es oscuro en la fijación de la fecha de los sucesos: el año 17 de Antomino Vero[37], refiriéndose en realidad al año 17 de Marco Aurelio e incurriendo en una confusión de los nombres de los emperadores Antoninos, que se repite varias veces en su obra[38]. El año 17 de Marco Aurelio, que comenzó su principado en marzo de 161, corresponde al año 177-178, y el verano del 177 es la fecha que, con alguna salvedad, es generalmente admitida para los sucesos de Lyon[39].

[36] Sobre la forma de trabajar de Eusebio: G. BARDY, Introduction à Eusèbe de Césarée: SC 73 (París 1960) 113-121; K. LAKE, Introduction to Eusebius, The Ecclesiastical History 1 (London-Cambridge Mass 1926) XXXIII-LVI; B. GUSTAFSSON, Eusebius' *Principles in handling his sources, as found in his Church History books I-VIII*: StPatr 4 = TU 79 (1961) 429-441; R.M. GRANT, *The Case against Eusebius*: StPatr 12 = TU 115 (1975) 413-421.

[37] Eus, HE 5 pr. 1.

[38] Eus, HE 5, 13, 1; 5, 14, 10.

[39] J.W. THOMPSON, *The alleged Persecution of the Christians at Lyons*: AmJT 16 (1912) 360-384 basándose en el silencio sobre la persecución de Lyon en autores anteriores a Euse-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Tras la época de prosperidad, al menos aparente, de Antonino Pío, desde el comienzo del principado de Marco Aurelio el Imperio se había visto envuelto en campañas militares continuas: guerra contra los Partos (161-165), contención de las invasiones germánicas (166-170), campañas en la región danubiana para fijar la frontera septentrional del Imperio (171-175), rebelión de Avidius Cassius en Oriente (175), las nuevas campañas en la región danubiana (177-180)[40]. El esfuerzo militar tuvo indudablemente efectos en la vida económica y fue un factor de malestar económico-social[41]. Por otra parte hacia el año 165 comenzó a extenderse por todo el Imperio una epidemia que duró varios años, causó gran mortandad, afectó a la densidad de población y a la economía de algunas regiones y fue también factor más o menos grave de malestar[42]. Es importante señalar estos aspectos ambientales negativos, que pudieron influir en la hostilidad popular anónima contra la minoría cristiana.

La localización de los sucesos en Lyon es afirmada expresamente por Eusebio y por ML: Eusebio afirma taxativamente que la persecución afectó a las comunidades cristianas de Lyon y Vienne, en la Galia, a orillas del Ródano[43]. ML, en la forma reproducida por Eusebio, menciona también expresamente a Vienne[44], al Ródano[45] y a las Galias[46], y deja entrever que el público que asistía a las ejecuciones hablaba latín[47]. Esta lo-

---

bio y a su difusión en Occidente, en una serie de detalles de ML que resultan extrañas y en supuestos anacronismos, data los hechos en tiempo de Aurliano (275), caso de que ML no sea una ficción. Thompson pone acertadamente de relieve los datos de ML difíciles de explicar, pero califica con excesiva facilidad de anacrónicos muchos datos que encajan perfectamente en la época de Marco Aurelio. NAUTIN [n 26] 62-63 data los hechos en el año 175 sin argumentos convincentes. Lo mismo S. ROSSI, Il Cristianesimo della Callia e i Martiri di Lione: GIF 17 (1964) 301-302.

[40] Para esa cronología: E. KORNEMANN, Römische Geschichte[6] (Stuttgart 1970) 2, 279-285; W. WEBER, The Antonines: CAH 11. 340-364.

[41] Sobre la situación social y económica en tiempo de Marco Aurelio: M. ROSTOVTZEFF, The Social and Economic History of the Roman Empire[2] (Oxford 1963) 1, 371-374 (tr. esp. Hist. Soc. y Ec. del Imp. Rom 2. [Madrid 1962] 196-199); T. PEKARY, Studien zur römischen Währungs- und Finanzgeschichte: Hist 8 (1959) 445-451: P. OLIVA, Einige Probeme der Markomannenkrige en: Sozialökonomische Verhältnisse im alten Orient und im klassischen Altertum (Berlín 1961) 217-226.

[42] Sobre la epidemia del tiempo de Marco Aurelio y sus consecuencias: J. SCHWENDEMANN, Der historische Wert der Vita Marci bei den Scriptores Historiae Augustae (Heildelberg 1923) 54-62; F.G. GILLIAM, The Plague under Marcus Aurelius: AmJPhil 37 (1961) 225-261; P. SALMON, Population et dépopulation dans L'Empire Romain (Bruxelles 1974) 133-139.

[43] EUS, HE 5. 1. 1.

[44] ML 1, 7.

[45] ML 1, 62.

[46] ML 1, 49.

[47] ML 1, 44.52.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

calización tradicional ha sido impugnada por Colin, que, con gran riqueza de datos históricos y epigráficos y con extraordinaria agudeza de argumentación, desplaza los acontecimientos a Sebastópolis y Neoclaudiópolis del Ponto, en Galacia (Asia Menor), que Eusebio o sus ayudantes habrían confundido con las dos ciudades de las Galias[48]. No es éste el lugar de exponer con detalle y criticar la tesis de Colin, que, de ser cierta, alteraría en aspectos importantes la imagen histórica tradicional de los comienzos del cristianismo en Occidente. La explicación de Colin utiliza en exceso la combinación de hipótesis, posibles cada una en sí, pero poco verosímiles en su conjunto. Resulta particularmente difícil de admitir que Eusebio, no sólo se confundiese, sino que interpolase sistemáticamente en la narración que reproducía, los nombres de Lugdunum, Vienna y el río Rhodanus. Sin embargo la riqueza de datos aportados en apoyo de sus hipótesis hacen que la explicación de Colin no pueda ser totalmente descartada y que, al mantener la localización tradicional de los hechos en Lyon, haya que hacerlo con cierta reserva. En todo caso, el problema de la localización geográfica tendría una importante muy reducida en el campo jurídico.

En la segunda mitad del siglo II Lyon (Lugdunum) era una ciudad extraordinariamente floreciente, importante centro comercial, nudo de comunicaciones terrestres y fluviales, capital de la provincia imperial que llevaba su nombre (Gallia Lugdunensis). Era centro de acuartelamiento de una cohors urbana, tenía una fábrica de moneda, importantes edificios públicos y una vida económica, social y cultural floreciente[49]. El grado de romanización de la población urbana era alto[50], aunque existió en la ciudad una minoría importante de origen helenístico, compuesta probablemente de mercaderes y artesanos[51]. En Condate, en las inmedia-

[48] J. COLIN, L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177 (Bonn 1964) 21-121. Crítica en S. ROSSI, Ireneo fu vescovo di Lione: GIF 17 (1964) 239-251; Il cristianesimo della Gallia e i martiri di Lione GIF: 17 (1964) 289-320 (con sólidos argumentos pero excesivo en sus conclusiones); E. DEMOUGEOT, A propos des martyrs lyonais de 177: REA 68 (1966) 323-331 (muy equilibrado); J. DEININGER, Gnomon 37 (1965) 289-292 (con sólida y documentada refutación de las construcciones combinatorias de Colin); GRIFFE, Persécutions [n 1] 112-115.

[49] Sobre Lyon en el siglo II: O. HIRSCHFELD, Lyon in der Römerzeit: KlSchr [n 1] 138-153; CRAMER, Lugdunum: RE 13/2, 1719-1721; P. WUILLEUMIER, Lyon métropole des Gaules (París 1953) 10-56.

[50] Sobre la población de Lyon: WUILLEUMER [n 49] 65. Sobre la de Vienne: A.N. SHERWIN-WHITE, The Roman Citizenship² (Oxford 1973) 351-352, n 1.

[51] Aunque una de las pruebas más importantes para afirmar la existencia de esa minoría helenística la constituye precisamente ML, independientemente de los hechos aquí estudiados (y por tanto sin círculo vicioso) hay claros vestigios de la existencia en Lyon de esa minoría helenística con sus propios cultos. Datos en WUILLEUMIER [n 49] 65.89-90; E. DEMOUGEOT, Gallia I: RAC 8, 839-840; 888-889.

ciones de Lugdunum (dentro de la actual Lyon: junto a la antigua confluencia del Ródano y el Saona, al N de la actual), se hallaban el altar y el anfiteatro en el que a comienzos de agosto se reunía el concilium Galliarum, formado de representantes de las tres provincias imperiales galas (Bélgica, Lugdunense y Aquitania) para celebrar solemnemente los actos del culto imperial, acompañados como era usual, de juegos en el anfiteatro[52].

Lyon y Vienne, en la fecha de los sucesos, contaban con comunidades cristianas, cuya primera noticia procede precisamente de ML. No se conoce con exactitud la organización interna y las relaciones mutuas de esas dos comunidades[53]. Se sabe que al frente de la comunidad de Lyon había un obispo llamado Potino, caracterizado como un anciano de más de noventa años, falto de fuerzas corporales, con dificultades respiratorias y un gran deseo del martirio[54]. En Lyon había un presbítero (Ireneo), futuro obispo de la ciudad, oriundo de Asia Menor, gran teólogo, no afectado directamente por la persecución y que, al menos en la última fase de la persecución, estuvo en contacto con los mártires[55]. En Vienne había un diácono[56]. Consta que antes de los sucesos los cristianos se hallaban en buenas relaciones de amistad, al menos con algunas pesonas no cristianas de la ciudad[57], y que debían de llevar una vida normal, de la que es un indicio su asistencia a los baños públicos[58]. Había cristianos

---

52 Sobre el concilium Galliarum y sus festejos: O. HIRSCHFELD, Le Conseil des Gaules: KLSCHR 127-131; WUILLEUMIER [n 49] 33-42; J. DEININGER, Die Provinziallandtage der römischen Kaisserzeit (München 1965) 99-107.

53 Sobre el origen, organización interna y relaciones de las comunidades cristianas de Lyon y Vienne: A.v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[4] (Leipzig 1924) 1, 464-472; H. LECLERCQ, Lyon: DACL 10/1, 72-75; Vienne: DACL 15/2, 3047-3050; GRIFFE, Gaule [n 1] 1, 229-30; F.D. GILLIARD, The Apostolicity of Gallic Churches: HTR 68 (1975) 17-31.

54 ML 1, 29. Sobre el carácter del episcopado de Potino: GILLIARD [n 54] HTR 68 (1975) 23-24. Es posible que en la caracterización de Potino en ML hayan influido los rasgos con que se presenta en 2 Macc 6. 18-31 a Eleazaro el doctor de la ley mártir de la época de los Macabeos. En este sentido acertadamente PELER [n 7] RArC 25 (1949) 69; FREND [n 1] 19 que llama además la atención sobre la coincidencia en la longevidad de Potino, Eleazaro (2 Macc, 24); Policarpo (MartPol 9, 3 [AMA[4] 4] y Akiba ejecutado tras la II Guerra Judía el 135. Sobre el martirio de Akiba: L. FINKELSTEIN, Akiba (New York 1936) 269-276.

55 EUS, HE 5, 4, 1-2. Sobre Ireneo y su cronología: E. GUTWENGER, Papias ZKT 69 (1947) 388-401. Sobre el posible contenido del presbiterado de Ireneo GILLIARD [n 54] 68 (1975) 27-28.

56 ML 1. 17. Sobre los posibles sentidos que pudo tener la diaconía de Santo en Vienne: GILLIARD HTR 68 (1975) 25.

57 ML 1, 15.

58 ML 1, 5. La asistencia de los cristianos a los baños públicos era usual en la época aquí estudiada: J. JÜTHNER, Bad: RAC 1, 1139-1140.

propietarios de esclavos paganos y una cristiana dueña de una esclava también cristiana[59]. Entre los cristianos había un médico[60] y dos personas calificadas como conocidas[61].

En la comunidad había cristianos con diverso grado de firmeza: de hecho unos diez de los detenidos negaron su cristianismo[62], aunque varios volvieron a confesarlo[63]. Había algunas personas particularmente destacadas por su religiosidad y su actividad eclesial, y se dice de ellos que daban consistencia a las dos comunidades[64]. A lo largo de la narración aparecen algunos cristianos con claros rasgos de entusiasmo martirial. El autor cristiano de ML condensó en pocas palabras la imagen que a su modo de ver se habían formado los paganos del grupo cristiano: «persuadidos de la resurrección, introducen entre nosotros una religión nueva y extraña, desprecian los horrores y vienen a la muerte dispuestos y alegres»[65]. Entre los cristianos detenidos había también uno que seguía un régimen alimenticio de gran austeridad[66]. Toda esta serie de datos ha llevado a pensar en un marcado flujo montanista sobre las comunidades de Lyon y Vienne: si bien es verdad que el rigorismo y el entusiasmo martirial pueden explicarse en esa época como formaciones paralelas sin influjo directo del montanismo, el hecho de las estrechas relaciones de las comunidades galas con las de Asis y Frigia hacen que ese influjo sea perfectamente posible[67]. Consta por otra parte que la comunidad y los

---

[59] ML 1, 14-18. Sobre la actitud del cristianismo primitivo ante la esclavitud doméstica: H. GÜLZOW, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten (Bonn 1969) 101-115; G.E.M. DE STE CROIX, Early Christian Attitudes to Property and Slavery: SCH 12 (1975) 15-24.

[60] ML 1. 49. La profesión de la medicina no implicaba en esa época una posición socialmente destacada, aunque tampoco la excluía. Sobre este punto: L. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus des Sittengeschichte Roms[10] (Leipzig 1921-1923 = Aalen 1964) 1. 190-203; M. ROSTOVTZEFF, The Social and Economic History of the Hellenistic World (Oxford 1941) 2, 1088-1090 (Tr. esp. Hist. Soc. y Ec. del Mundo Helenístico [Madrid 1967] 2. 1220-1222); U.E. PAOLI, Vita romana[10] (Firenze 1968) 465-490; K. VISKY, Geistige Arbeit und die artes liberales in den Quellen des römischen Rechts (Budapest 1977) 73-94.

[61] ML 1. 10.43.

[62] ML 1. 11.

[63] ML 1. 46.48.

[64] ML 1. 13.

[65] ML 1, 63. Sobre el entusiasmo martirial: v. CAMPENHAUSEN [n 5] 69-71; 107-131; G.E.M. DE STE CROIX, Why were early Christians pesecuted?: PaP 26 (1963) 21-24; FREND [n 1] 13-18.

[66] EUS, HE 5, 3, 2. Sobre el rigorismo en el siglo II: H. CHADWICK, Enkrateia RAC 5, 349-362: S. STRAHTMANN, Askese: II RAC 1, 761-762.

[67] Sobre la actitud del montanismo respecto al ascetismo y al martirio: P. DE LABRIOLLE, La crise montaniste (París 1913) 52-54; 108-112; 124-126; FREND [n 1] 291-292. Afirmaron por ejemplo el influjo montanista en Lyon y Vienne: BERWIG [n 1] 82; THOMPSON [n 29] AmJT 16 (1912) 377. La rechazan: LABRIOLLE, oc. 220-248 y LECLERCQ [n 1] DACL 10/1,

cristianos detenidos conocieron el problema planteado por el montanismo y adoptaron oficialmente una postura no abiertamente hostil, que Eusebio califica de prudente y ortodoxa[68].

Las comunidades cristianas perseguidas tenían estrechas relaciones con las de Asia y Frigia[69]. De los diez cristianos nominalmente mencionados, uno (Atalo) era oriundo de Pérgamo[70] y otro (Alejandro) de Frigia[71]. Probablemente era de origen oriental el obispo Potino, y ciertamente lo fue el presbítero y luego obispo Ireneo[72]. A juzgar por sus nombres tal vez también lo fueron el asceta rigorista Alcibíades[73] y el muchacho Póntico[74]. Entre los nombres contenidos en la lista de mártires hay varios griegos (Macario, Filomeno, Potumene?, Biblis, Apolonio, Zósimo, Zótico, etc.), sin que de ello pueda deducirse con certeza su origen helenístico[75]. Ha llamado la atención la preocupación de las comunidades perseguidas por problemas vivamente debatidos en ambientes helenísticos (montanismo por el que se interesan los mártires, gnosticismo al que dedicó Ireneo gran parte de su actividad literaria, etc.) y que a primera vista no sería de esperar en comunidades occidentales de reciente fundación[76]. El fenómeno, sin dejar de ser llamativo, puede explicarse satisfactoriamente por el origen histórico concreto de las comunidades del valle del Ródano en la acción misionera de cristianos de Asia Menor, y en el contacto comercial y cultural que Lugdunum y su zona mantuvo con el mundo helenístico en la época de los sucesos estudiados[77].

3. Aspecto tumultuario de los sucesos iniciales

Las primras medidas vejatorias de que fueron objeto los cristianos, tuvieron carácter claramente tumultuario. El redactor de ML se presenta como testigo cercano de los hechos al hablar de «cualquiera de

---

78-83 (excesivamente apologético). Postura más ponderada en A. AUDIN, Sur les origines de L'Eglise de Lyon en Méldelubac (París 1963) 1, 231; FREND [n 1] 16-17.

68 EUS, HE 5, 3, 4.

69 ML 1, 3: EUS, HE 5, 3, 4.

70 ML 1, 17.

71 ML 1, 49.

72 Cf. n. 55.

73 ML 3, 1-2.

74 ML 1, 53.

75 Lista en HIRSCHFELD [n 1] SBBerl 1895, 386-391 = KlSchr 159-165; QUENTIN [n 35] ABoll 39 (1921) 136-137; LECLERCQ [n 1] DACL 10/1, 113-115.

76 COLIN [n 48] 78-96.

77 En este sentido con sólidos fundamentos aunque minimizando en exceso la dificultad: S. ROSSI [n 39] GIF 17 (1964) 240-248; 290-293.

nosotros»[78] y al mismo tiempo parece indicar que la odiosidad se centró en un grupo concreto de cristianos, del que habla ya en tercera persona, mientras que indudablemente otros miembros de la comunidad lograron mantenerse a salvo. El carácter colectivo y tumultuario de la acción aparece afirmado al indicarse expresamente que son las masas (ὄχλος, πλῆθος) quienes realizan los actos vejatorios, puntualizando su acción con los adverbios πανδημεὶ, σωρηδὸν (multitudinariamente, en montón) y resumiendo la serie de actos vejatorios como «todo lo que a una multitud enfurecida le gusta hacer contra los enemigos»[79]. En una observación que se hace más adelante, se hace notar sin embargo que inicialmente hubo sectores de la población que se comportaron con moderación por razón de las relaciones personales que les unían con los cristianos[80].

En su conjunto lo que se describe en esta fase inicial es una típica acción colectiva multitudinaria contra un grupo minoritario, consistente en una serie de vejaciones claramente segregacionistas, que recuerdan incluso en muchos detalles, aunque en proporciones reducidas, la acción tumultuaria de la población de Alejandría contra los judíos el año 37 pC, detenidamente descrita por Filón[81]. Ninguna de las medidas concretas que aparecen en el texto, ofrece dificultades o resulta inverosímil. Entre ellas se menciona en primer lugar el que a los cristianos se los rechaza y excluye de las casas, de las termas y del foro[82]. La exclusión de las casas hay que entenderla con toda probabilidad, como el hecho de que los cristianos no fueran admitidos, o fueran expresamente rechazados, de las casas de los no cristianos, y eventualmente tal vez como un allanamiento de sus propias casas, acompañado de saqueo (διαρπαγή)[83]. No parece en cambio que haya de entenderse como un desahucio colectivo de todos los cristianos de sus domicilios, como el de los mencionados judíos de Alejandría en el año 37, donde las razones eran muy distintas. La referencia a las termas es perfectamente verosímil: en Lyon existieron varias en esa época[84], y la concurrencia normal de los cristianos a los baños públicos está bien documentada para finales del siglo II[85]. La exclusión del foro

[78] ML 1. 5.

[79] ML 1, 7.

[80] ML 1, 15.

[81] PHIL, Flacc. 54; Legat. 123-125. Análisis de los sucesos en H.I. BELL, Juden und Griechen im römischen Alexandreia: Ao Bh 9 (1926) 16-24; E.M. SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule (Leiden 1976) 220-242.

[82] ML 1, 5.

[83] ML 1. 7.

[84] P. WUILLEUMIER [n 49] 55.

[85] ML 1, 5. La asistencia de los cristianos a los baños públicos era usual en la época aquí estudiada: J. JÜTHNER, Bad: RAC 1, 1139-1140.

parece que ha de entenderse, lo mismo que la prohibición de aparecer en público mencionada a continuación[86], no como una medida tomada por la autoridad, sino como una reacción popular. Aunque el verbo empleado (ἀπειρῆσθαι) puede entenderse en el sentido de prohibición por parte de la autoridad, no implica necesariamente ese matiz jurídico[87]. Según el contexto, la frase ha de entenderse en el sentido de que amplios sectores de la población, enfurecidos contra los cristianos, no permitían a éstos mostrarse ante ellos, exponiéndose cualquier cristiano que se mostrase en público, a la serie de vejaciones que el texto pormenoriza a continuación: griteríos, golpes, zarandeos, rapiña, apedreamiento, encierro[88]. La mayor parte de estas acciones tienen carácter evidentemente tumultuario y tienen precedentes y paralelos en otras situaciones análogas[89]. Los encierros (συγκλείσεις) tienen probablemente en este contexto el sentido de acorralamientos por parte de la multitud[90], y caso de referirse a detenciones en sentido estricto por parte de la autoridad, serían un anticipo que el narrador hace de lo ocurrido en la fase inmediatamente siguiente[91].

ML nada dice acerca de las causas de este brote enconado de hostilidad popular. Al calificarla de tribulación[92], al presentarla como un ejercicio de entrenamiento de las huestes diabólicas[93], y al indicar que al principio hubo personas que se comportaron con moderación[94], se da a entender que la acción contra los cristianos se desencadenó en un momento dado, y por tanto que la irritación popular calificada como «la tan grande irritación de los paganos contra los santos»[95], además de razones ambientales de fondo, tuvo un motivo ocasional concreto, que no fue el

[86] ML 1, 5.

[87] ML 1, 7. Sentidos de ἀπειρῆσθαι en: H.G. LIDDELL-R. SCOTT-H.S. JONES, A Greek-English Lexikon[9] (Oxford 1940) 184. Piensa más bien en una prohibición oficial Speigl [n 1] 184.

[88] ML 1, 7.

[89] Procedimientos tumultuarios contra miembros de las comunidades cristianas quedan documentos en Act 14, 15 (Iconio); 14. 19 (Listra); 16, 22 (Filipos); 17, 5-9 (Tesalónica); 17, 13 (Berea); 19, 23-41; 21, 30-31 (Jerusalén); 22, 22-23 (Jerusalén); 25, 24 (Cesarea); JUST, Ap. 1, 68, 8 = EUS, HE, 4, 9, 2; MartPol, 3, 2; 12, 2-3 (AMA[4] 2, 4) (Esmirna). Sobre estos procedimientos: P. KERESZTES, Law and Arbitrariness in the persecution of the Christians: VigChr 18 (1964) 213; J. COLIN, Les villes libres de l'Orien greco-romain et l'envoi au supplice par acclamation populaire (Bruxelles 1965) 134-152 (con excelente documentación pero inadmisible en su tesis central); A.N. SHERWIN-WHITE, Roman Society and Roman Law in the New Testament (Oxford 1963) 71-98; Ver: Nr 6.

[90] Materiales en: LIDDELL-SCOTT[9] [n 88] 1665.

[91] Piensan más bien en detenciones en sentido estricto: ZEILLER [n 1] ABoll 67 (1949) 51; MUSURILLO [n 2] 63.

[92] ML 1, 4.

[93] ML 1, 5.

[94] ML 1, 15.

[95] ML 1, 4.

mero hecho de ser cristianos. Los cristianos no eran absolutamente nuevos en la ciudad. La comunidad estaba ya organizada con un obispo[96] y los cristianos gozaban de buenas relaciones de amistad con personas no cristianas de la ciudad[97]. Todo ello deja ver que durante cierto tiempo, probablemente años, la comunidad cristiana convivió en Lyon con el resto de la población, tal vez con una hostilidad latente ambiental por parte de algunos sectores, pero sin ser objeto de violentas medidas vejatorias. Es perfectamente normal que la narración cristiana no se ocupe ni de estos factores ambientales de la hostilidad anticristiana, ni del motivo ocasional que transformó esta hostilidad en abierta persecución. Aunque toda reflexión sobre este punto sólo puede llevar a resultados hipotéticos, el tema es suficientemente importante como para detenerse en él.

Es bien conocida la hostilidad ambiental de que fueron objeto las comunidades cristianas a medida que se fueron desarrollando[98]. Esa hostilidad ambiental contra un grupo minoritario y marginado creció probablemente en la época que estamos estudiando, como consecuencia del deterioro de la situación pública en general. Pero además de esos factores generales de malestar, se han señalado concretamente para Lyon otros motivos específicos que la pudieron acrecentar. Se ha pensado que el conflicto fue promovido por los adeptos a los cultos orgiásticos de Cibeles muy extendidos en la región lyonesa y que encontraban en el cristianismo un opositor muy próximo[99]. Se ha pensado también que los instigadores pudieron ser los miembros de la minoría judía de Lugdunum[100]. Faltan sin embargo datos documentales para atribuir a cualquiera de esos grupos la iniciativa de la persecución.

Se ha señalado como posible, aunque no exclusivo, factor de animosidad en Lyon, el elemento racial[101]. Como se ha visto, la importancia del elemento personal helenístico entre los miembros de la comunidad cristiana de Lyon y la vinculación de ésta y de la de Vienne con Asia eran

---

96 ML 1, 29.

97 ML 1, 15.

98 Sobre la hostilidad ambiental contra los cristianos: E.A. JUDGE, The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century (London 1960) 48; E. MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums, 3[3] (Stuttgart 1923) 502-504; SPEIGL [n 1] 70-81; 145-152; H. LECLERCQ, Accusations contre les chrétiens: DACL 1/1, 265-307; W. NESTLE, Odium generis humani: Klio 21 (1927) 91-93; Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum en sus Griechische Studien (Stuttgart 1948 = Aalen 1968) 597-669; H. FUCHS, Tacitus über die Christen: VigChr 4 (1950) 82-87. Ver § 9.

99 WUILLEUMIER [n 50] 22; 94-95.

100 LECLERCQ [n 1] DACL 10/1, 76.

101 BERWIG [n 1] 84 n. 5; J. MOREAU, La persécution du Christianisme dans l'Empire Romain (París 1956) 59; W.H.C. FREND, A Note an the influence of Greek inmigrants on the Spread of Christianity in the West: JbAC Eb 1 (1964) 126-128.

fuertes. Aunque entre los miembros de la comunidad hubo con toda probabilidad personas de origen local, y aunque en una ciudad de rápido crecimiento y rica vida comercial como Lyon indudablemente no fueron los cristianos el único grupo diferenciado por su origen y lengua, ese origen predominantemente helenístico de la comunidad cristiana pudo contribuir a su marginación social y a la hostilidad.

Como motivo ocasional que desencadenó la acción tumultuaria contra los cristianos, se ha señalado también la reacción ante alguna conversión espectacular que colmase la indignación de la población[102]. La explicación es perfectamente posible aunque puramente hipotética. Se ha señalado también la posibilidad de que la iniciativa partiese de elementos económica y socialmente particularmente bien situados en la ciudad, deseosos de encontrar material humano barato para los espectáculos que habían de costear[103]. Cabría ver en todo esto todo lo más un factor concomitante, pero no el principal.

Dentro del mismo terreno de la hipótesis, cabría pensar en que la acción tumultuaria contra los cristianos, como estallido de la animosidad popular preexistente, estuviese motivada por haberse extendido ocasionalmente y con virulencia el rumor de que los cristianos en sus reuniones practicaban el libertinaje incestuoso y el canibalismo. Sabemos ciertamente que a Lyon habían llegado noticias, con mayor o menor detalle y grado de difusión, de las atrocidades que también en otras partes se atribuían a los cristianos, concretamente de sus supuestas cenas tiesteas y de uniones edipeas. Se trataba de una serie de atribuciones anónimas notablemente extendidas, entre las que destacaba el sacrificio ritual de niños que luego se comían, y la celebración de actos colectivos de promiscuidad sexual descritos a veces con grotescos pormenores[104]. Como se verá, a lo largo del proceso aparece este tema con notable insistencia. Aunque la narración cristiana sólo lo comience a mencionar al hablar de las declaraciones de unos esclavos[105], y haga notar que con ocasión de tales declaraciones se generalizó y enconó aún más la hostilidad popular[106], esto no excluye que este tema estuviese ya en juego desde un principio, e incluso que la acción hostil del pueblo contra los cristianos tuviese su punto ocasional de arranque en algo relacionado con estas atribuciones. Podría tratarse de la

102 GRIFFE, Gaule [n 1] 12, 36.

103 SPEIGL [n 1] 183-184; FREND [n 1] 5.

104 Sobre estas atribuciones (infanticidio ritual, canibalismo, promiscuidad sexual): F.J. DÖLGER, Sacramentum infanticidii, AC 4 (1934) 188-228; W. SPEYER, Zu den Worwürfen der Heiden gegen die Christen: JbAC 6 (1963) 129-135; A. HEINRICHS, Pagan Ritual and the alleged Crimes of the Early Christians en Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten, 1 (Münster 1970) 1, 18-35.

105 ML 1, 14.

106 ML 1, 15.

llegada y eficaz difusión de estas habladurías, de algún acto abusivo en sí, o interpretado como tal, de algún cristiano, etc. Aunque la explicación es posible, no deja de ser puramente hipotética. El informador cristiano nada dice sobre el motivo de la indignación popular, cosa que por otra parte sería perfectamente normal en la hipótesis que acaba de exponerse.

A lo largo del proceso siguen apareciendo rasgos tumultuarios, tolerados al menos de hecho por el gobernador, y que con toda probabilidad influyeron en algunas de sus decisiones. Entre esos rasgos cabe mencionar en primer lugar el griterío de la multitud que rodeaba al tribunal, contra el cristiano Vetio Epágato al intervenir éste, todavía como espectador, a favor de los cristianos[107]. Más adelante se menciona la feroz indignación general al esparcirse la noticia de las declaraciones sensacionalistas de los esclavos[108]. Con ocasión de la comparecencia ante el tribunal del obispo Potino, se multiplicaron los rasgos tumultuarios: al ser conducido ante el tribunal le acompañaba una multitud; y los que asistían al proceso le hicieron objeto de vejaciones físicas tras su declaración[109]. En la ejecución de Maturo y Santo en el anfiteatro los espectadores enardecidos sugirieron a gritos diversos tipos de tormento y sus sugerencias fueron tenidas en cuenta[110]. La multitud pidió con empeño en el anfiteatro la ejecución del cristiano Atalo y mostró una violenta indignación al dar éste la vuelta al anfiteatro[111]. Se señala el furor de la turba y su griterío contra Alejandro, que animaba a los cristianos al ser interrogados por última vez por el gobernador[112]. La multitud se enfureció contra Blandina y Póntico por su resistencia a prestar juramento[113]. Con una formulación en la que hay una reminiscencia homérica, ML califica a la población de tribu salvaje y bárbara excitada y difícil de satisfacer[114].

4. Intervención de las autoridades locales

Tras esa primera fase de carácter tumultuario, ML habla de una intervención de las autoridades locales. Menciona concretamente a un tribuno (χιλι-'αρχο")[115] que es indudablemente el tribunus que mandaba la cohors XIII,

107 ML 1, 10.
108 ML 1, 15.
109 ML 1, 30-31.
110 ML 1, 38.
111 ML 1, 43-44.
112 ML 1, 50.
113 ML 1, 53.
114 ML 1, 57.
115 ML 1, 8.

originariamente una de las cuatro cohores urbanae, acuartelada en Lugdunum desde la época de Tiberio con unos efectivos de unos 1.200 hombres. Los soldados, mencionados en diversos pasajes de la narración con funciones de escolta[116], custodia[117] y posiblemente ejecución de tormentos[118], pertenecieron sin duda a esta cohors, mandada por un tribunus a las órdenes inmediatas del gobernador de la provincia Lugdunense, y cuya misión fundamental era el mantenimiento del orden público y la protección de la fábrica de la moneda[119]. La intervención del tribuno con sus fuerzas en un caso flagrante de alteración del orden público, como el que indudablemente se había producido, es perfectamente legal y no cabe ver en ella una extralimitación arbitraria en el ejercicio de sus funciones[120]. También es legalmente correcta la intervención de los magistrados locales, que en Lyon, como en la mayor parte de las colonias, eran los duoviri. Aunque en la época estudiada su jurisdicción penal había quedado muy restringida al ir pasando progresivamente al gobernador, gozaban todavía de las facultades de coercitio indispensables para garantizar la administración de la justicia[121]. ML dice textualmente: «Y llevados a foro, fueron interrogados por el tribuno y por los magistrados municipales ante toda la multitud, y habiendo confesado, fueron encerrados en prisión hasta la llegada del gobernador»[122].

De ML no se puede deducir claramente si la conducción del primer grupo de cristianos a la plaza pública fue todavía parte de la acción tumultuaria, o se hizo ya con intervención de la autoridad. En todo caso, los cristianos fueron luego sometidos a un interrogatorio ordenado indudablemente a preparar el eventual proceso ante el gobernador y a tomar las medidas preventivas para asegurarlo. ML dice indirectamente que se preguntó a los detenidos si eran cristianos, cosa que confesaron. Este escueto dato de ML no excluye que se les interrogase también sobre otros puntos, ni implica que la razón de la detención fuese exclusivamente el

---

116 ML 1, 30.

117 ML 1, 59.

118 ML 1, 14.

119 Sobre la cohors XIII: G. VITUCCI, Ricerche sulla praefectura urbi in età imperiali (Roma 1956) 58; WUILLEUMIER [n 50] 26-27; H. FREIS, Urbanae cohortes: RE Suppl 10, 1129-1130; HIRSCHFELD [n 1] SBBerl 1895, 287 = KlSchr 156.

120 Opinión contraria en ZEILLER [n 1] ABoll 67 (1949) 51; GRIFFE, Gaule [n 1] 12, 37.

121 ML 1, 8. Sobre los magistrados locales de Lyon: WUILLEUMIER [n 49] 44. Los juristas de la época severiana afirman expresamente la modica coercitio (PAUL, Plaut 18 [Dig 2, 1. 12]) de los magistrados municipales. Sobre las atribuciones de los magistrados locales en el campo del orden público y de la administración de la justicia: F.F. ABBOTT-A.C. JOHNSON, Municipal Administration in the Roman Empire (New York 1926 = 1968) 60; A. TORRENT, La iurisdictio de los magistrados municipales (Salamanca 1970) 115-124.

122 ML 1, 8.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

hecho de ser cristianos. En todo caso, consecuencia del interrogatorio fue la decisión de mantenerlos en prisión hasta la llegada del gobernador. Se trata indudablemente de un caso normal de prisión preventiva e instrucción de un sumario para asegurar y preparar un proceso ante el gobernador[123].

Si la intervención de las fuerzas militares encargadas de funciones policiales, y la de las autoridades municipales en un caso de manifiesta perturbación del orden público fue perfectamente legal, a los cristianos afectados por ella, lógicamente les debió parecer que era injusta. Es claro que el grupo cristiano se consideraba inocente y víctima de una injusta hostilidad, que ahora quedaba reforzada por la intervención de la autoridad. Desde el punto de vista de la autoridad el asunto pudo tener, y probablemente tuvo, un aspecto muy diferente. Es lo más probable que la acción tumultuaria contra los cristianos se fundamentase, no en el mero hecho de que fueran cristianos, sino en que al grupo cristiano se atribuía algo que había producido indignación y de lo que las fuentes cristianas no hablan directamente. Es también muy probable que la autoridad local en su intervención prejudicial estimase que ese algo era suficientemente grave como para ser juzgado por el gobernador y en consecuencia tomase las medidas preventivas para asegurar el proceso. Indudablemente hubo además factores de índole política: aun en el caso de que el tribuno y las autoridades municipales hubiesen llegado al convencimiento de que los cristianos eran víctimas inocentes de un tumulto, desde el punto de vista romano hubiese ido un deplorable error político apoyar a un grupo minoritario, social y políticamente débil, frente a un movimiento popular mayoritario y excitado, al que además es posible que no fuesen totalmente ajenos elementos política y socialmente influyentes. En esas circunstancias, y aun suponiendo que inicialmente no hubiera personas socialmente relevantes en la acción tumultuaria contra los cristianos, el buen sentido político realista de un alto jefe militar como el tribuno y de las máximas autoridades municipales les aconsejaba certeramente actuar de la forma en que lo hicieron, aunque fuese en perjuicio temporal de un grupo minoritario.

5. Intervención del gobernador

Si dentro de las funciones de las autoridades municipales y policiales entraba el tomar las medidas previas para instruir el proceso y asegurar su celebración, la jurisdicción penal estaba en cambio reservada al goberna-

---

[123] Sobre la instrucción de un sumario (*elogium*) por las autoridades locales para preparar un proceso penal: A.v. PREMERSTEIN, *Elogium*: RE 5/2, 2451-2452. Sobre la prisión preventiva: L. WENGER, *Vinctus*: ZSS 61 (1941) 364-365; T. MAYER-MALY, *Vincula*: RE 8A/2, 2203-2206; S. ARBANT-W. MACHEINER, *Gefangenschaft*: RAC 9, 324-326.

dor de la provincia y así lo presenta ML, dándole el título de ἡγεμών con el que designa correctamente al legatus Augusti provinciae Lugdunensis[124], como era su título oficial completo. ML hace notar que al comenzar los sucesos el gobernador estaba ausente[125], pero luego aparece llevando en todo momento la iniciativa del asunto. La Lugdunense era provincia imperial y comprendía en la época aquí estudiada un amplio territorio que, desde el Ródano se extendía hasta el Atlántico, entre las provincias también imperiales de Aquitania y Bélgica. No se extendía en cambio al Sur de su capital Lugdunum, de forma que Vienna (actual Vienne, a unos 30 Km de Lyon aguas abajo del Ródano) pertenecía a la provincia senatorial de la Gallia Narbonensis, y por tanto estaba sustraída a la jurisdicción del gobernador de la Lugdunense[126]. Esto indica claramente que los hechos se desarrollaron exclusivamente en Lyon. Aún así se plantea el problema de cómo pudo el gobernador de la Lugdunense proceder como procedió, contra personas no domiciliadas en su provincia. ML en su introducción afirma que lo ocurrido afectó también a la comunidad cristiana de Vienne[127], y hace notar luego expresamente que al producirse nuevas detenciones, quedaron detenidos todos los más celosos de las dos iglesias y aquellos que sobre todo daban consistencia a las dos comunidades[128]. Esas detenciones hubieron de producirse en Lyon, y si afectaron a cristianos de Vienne, debió de tratarse de personas que ocasionalmente se encontraban en Lyon: una intervención policial del gobernador de la Lugdunense en Vienne es poco verosímil. Una acción policial combinada de los gobernadores de la Lugdunense y la Narbonense para detener a los cristianos de Vienne, además de ser poco verosímil en sí, hubiera exigido una larga tramitación que no parece encajar con la consecución ininterrumpida de hechos tal como aparece en ML. Esta fuente no proporciona ningún dato sobre el número de cristianos de Vienne afectados por la represión, aunque la frase antes comentada parece indicar que fueron varios. El único de quien se da el nombre fue el diácono Santo[129].

En la época aquí estudiada, los gobernadores de la Lugdunense desempeñaban este cargo después de haber ejercido en Roma el de praetor y antes de desempeñar el de consul[130]. Ha llamado la atención que ML

---

124 HIRSCHFELD [n 1] SBBerl 1895, 382 = KlSchr 156; KAHRSTEDT [n 1] RhM 68 (1913) 400; WUILLEUMIER [n 50] 25.

125 ML 1, 8.

126 Sobre la división de las provincias galas: O. HIRSCHFELD, Die Organisation der drei Gallien durch Augustus: Klio 8 (1908) 474-476 = KlSchr 123-126.

127 ML 1, 1.

128 ML 1, 13.

129 ML 1, 17.

130 WUILLEUMIER [n 49] 25-26.

no mencione su nombre. Colin lo identifica con Arrius Antoninus, persona destacada y bien conocida de la época[131], caracterizado por Tertuliano como perseguidor de los cristianos en Asia[132] y ejecutado en tiempo de Cómodo por haber condenado a un Attalus[133], a quien Colin identifica con el cristiano Attalus, ciudadano romano ejecutado en Lyon, pero situando los hechos en Asia Menor. Esta identificación al combinar en exceso datos hipotéticos, al forzar la interpretación de la noticia sobre la condena de Attalus por Arrio Antonino[134], y desplazar éstos y otros hechos a Asia Menor, resulta poco verosímil.

ML habla en repetidas ocasiones del tribunal (3ῆμα) del gobernador[135]. En varias de esas menciones se hace notar que un público en ocasiones vociferante rodeaba el tribunal[136]. El gobernador por tanto actuaba pro tribunali, es decir en ejercicio solemne de sus funciones jurisdiccionales, y la cognitio se celebraba en público, como era usual[137].

En la apreciación de los cristianos que escriben la carta, el gobernador procedió contra sus correligionarios con crueldad, y se dejó llevar de la ira y del odio. Ya al comienzo de la narración se dice que usaba contra los cristianos de toda crueldad[138], sin que pueda precisarse si esta apreciación ya en esta fase del proceso se refiere a la aplicación de tormentos, o sólo a la dureza verbal del gobernador o a las circunstancias en que éste permitía que se desarrollase el proceso, ya que según la narración, en ese momento como en otros, el tribunal se hallaba rodeado por un público manifiestamente hostil a los cristianos. En ML se valora negativamente como algo injusto la desestimación por el gobernador de la petición de Vetio Epágato[139]. Se habla de la ira del gobernador contra Santo, Maturo y Atalo[140], y concretamente de su gran despecho contra Santo, que se había negado obstinadamente a identificarse[141], y se da a entender que por ello se le sometió a los más duros tormentos. Se deja entrever la connivencia del gobernador con los que maltrataron a Potino tras una res-

---

131 COLIN [n 48] 39-58, 122.

132 TERT. Scap 5. 1.

133 HA Comm 7. 1.

134 Crítica de esta identificación en T.D. BARNES, In Attali gratiam: Hist 18 (1969) 383-384.

135 ML 1, 10.29.30.46.47.49.

136 ML 1, 10, 31.47. 49-50.

137 Sobre la actuación pro tribunali: R. DÜLL, Über die Bedeutung desVerfahrens de plano im römischen Zivilprozess: ZSS 52 (1932) 170-190; L. WENGER, Zu drei Fragen aus dem römischen Zivilprozess: ZSS 59 (1939) 376-378; M. KASER, Das römischen Zivilprozessrecht (München 1966) 145.

138 ML 1, 9.

139 ML 1, 10.

140 ML 1, 17.

141 ML 1, 21.

puesta que el gobernador pudo calificar de desconsiderada[142]. Se hace notar la ira del gobernador contra Alejandro y se la presenta como condicionante de la condena[143]. Como posible motivo de esa ira aparece la respuesta de Alejandro: según lo que parece desprenderse de la narración, a la pregunta del gobernador sobre su identidad respondió Alejandro con una confesión genérica de ser cristiano, lo que vendría a incidir en la indignación producida anteriormente por una actitud análoga de Santo, mantenida hasta el extremo[144]. En ambos casos probablemente la opinión oficial y dominante de la época, desde un punto de vista radicalmente distinto del de los cristianos, consideraría justificada la indignación del gobernador ante lo que se estimaría obstinación y desacatado por parte de Santo y Alejandro. ML habla finalmente de un odio injusto contra los cristianos, común al gobernador y al pueblo, que les llevó a ensañarse con los cadáveres[145]. Sin negar en modo alguno que realmente el gobernador anónimo hubiese dado muestras de peculiar animosidad y dureza, hay que tener en cuenta que aun la conducta normal de un gobernador romano en circunstancias parecidas hubo de ser lógicamente interpretada por los cristianos como cruel[146]. Además de los rasgos objetivos de crueldad, que probablemente no exceden lo que era normal en un gobernador, influyó probablemente también en el autor de ML el esquema típico del justo maltratado arbitrariamente por el tirano, frecuente en la literatura martirial, con procedentes tanto en la Sagrada Escritura como en la literatura profana[147], y la concepción teológica del martirio como causa de confirmación en el mal de los perseguidores, cosa que se hace notar expresamente en el texto[148].

En la actitud del gobernador a lo largo del proceso se aprecian rasgos de contemporización con el público indignado. La petición de Vetio Epágato de que se le dejase intervenir en el proceso a favor de los cristianos fue desestimada y Vetio detenido: aunque tal denegación entraba dentro del margen de discrecionalidad de sus atribuciones, el griterío de quienes rodeaban el tribunal influyó posible y lógicamente en su decisión[149]. En

---

[142] ML 1, 31.

[143] ML 1, 50.

[144] ML 1, 20.

[145] ML 1, 58.

[146] Sobre los poderes del gobernador en las provincias y su forma de actuación con la población: A.N. SHERWIN-WHITE, RomSoc [n 90] 1-17; 64-66.

[147] Sobre el tema del sabio y del justo ante el tirano: GEFFCKEN Herm 45 (1910) 493-500; A.D. NOCK, Conversion (Oxford 1961) 194-201.

[148] Sobre la concepción del martirio como causa de la confirmación en el mal de los perseguidores: H.v. CAMPENHAUSEN, Idee [n 1] 145-147; Das Martyrium in der Mission en Kirchengeschichte als Missionsgeschichte ed. H. FROHNES-U.W. KNORR (München 1974) 1, 80, 84.

[149] ML 1, 10.

cambio, en la comparencia de Potino ML no registra una peculiar indignación del gobernador, aunque la respuesta del anciano obispo («Si eres digno, le conocerás»), caso de ser histórica, pudo ser interpretada como desacato por quien hizo la pregunta. Tal vez haya de relacionarse con ello la actitud presentada indirectamente como tolerante del gobernador ante los malos tratos de que Potino fue objeto en su presente por parte del público[150].

El gobernador fue pródigo en la aplicación del tormento en sus más diversas formas, danto gusto con ello a las masas indignadas, pero sin salirse de sus atribuciones ni exceder probablemente la medida de crueldad usual en sus tiempos. Indudablemente fue una medida popular, pero no ilegal, la utilización de los cristianos condenados para dar realce a los espectáculos públicos. Según la narración cristiana entregó a Atalo a las fieras para satisfacer a las masas, aparentemente en contra de lo que a primera vista indicaban las instrucciones recibidas del emperador[151]. Sin embargo este hombre que hacía concesiones a las masas excitadas, no vaciló en suspender una ejecución ya iniciada[152]. Esa medida indudablemente no fue popular, y es un rasgo revelador de la actitud del gobernador anónimo, hombre sin duda con sentido político típicamente romano, que le llevó a contemporizar dentro de ciertos límites, políticamente inofensivos e incluso recomendables, con un amplio sector excitado de la población, pero a cortar con vigor el curso de los acontecimientos, cuando éstos podían dar lugar a complicaciones peligrosas u ocasionar conflictos con la autoridad imperial[153]. Es muy posible que se debiese a la acción política del gobernador el cambio que se observa a lo largo del proceso: inicialmente predominaron en él los factores tumultuarios, se

---

[150] ML 1, 31. En la narración de la detención e interrogatorio de Potino hay en ML una serie de detalles que llaman la atención. En primer lugar el ya señalado de la edad con sus coincidencias [n 54]. Luego se describe su conducción ante el tribunal con una solemnidad extraña: le acompañan soldados y multitud vociferante, cosas ambas perfectamente explicables; pero además forman parte del cortejo las autoridades locales (ML 1, 30), cosa difícil de explicar si se refiere a los magistrados municipales, como parece obvio, y no a funcionarios como el irenarca en el caso de Policarpo (MartPol 6, 2: 8, 2-3 [AMA[4] 2; 3]). Aparece luego la extraña noticia de que se profirieron gritos contra él como si fuese Cristo (ML 1, 30). En los últimos datos sobre el interrogatorio (ML 1, 31) aparecen detalles que se repiten más tarde en la literatura martirial [n 242]. En la narración abundan por otra parte las reminiscencias bíblicas (Lc 23, 1.18; 1 Tim 6, 12-13; 2 Cor 2, 14; Jo 16, 2). Todo ello hace pensar que el redactor (o el reelaborador) de ML trató en este pasaje de poner relieve la figura del obispo con recursos literarios que tal vez no se ajustaban exactamente a la realidad.

[151] ML 1, 50.

[152] ML 1, 44.

[153] Destaca acertadamente el carácter político de la actuación del gobernador: KERESZTES [n 1] Hist 16 (1967) 86.

dio a los cristianos un trato extremadamente duro y se prestó gran atención a la acusación de atrocidades cultuales, mientras que al término del proceso éstas quedaron silenciadas, la situación de los detenidos fue sensiblemente menos penosa y el elemento tumultuario quedó reducido al mínimo.

6. Las detenciones y el trato a los detenidos

Tras las detenciones iniciales, el interrogatorio de los detenidos y la prisión preventiva por las autoridades locales, cuando ya el gobernador se había hecho cargo del asunto y había comenzado a actuar pro tribunali, aparecen una serie de ulteriores detenciones. En primer lugar fue detenido e incorporado al grupo de los encausados Vetio Epágato por protestar públicamente contra la forma de desarrollarse el proceso y profesar su cristianismo[154]. A continuación se menciona la apostasía de unos diez cristianos, que sin embargo no condujo a su liberación inmediata[155]. ML afirma luego que cuando el proceso estaba ya dirigido por el gobernador, se fueron produciendo progresivamente a diario nuevas detenciones (καθ' ἑκάστην ἡμέραν) que afectaron a todos los miembros más destacados de las dos comunidades[156].

ML habla a continuación de una orden dada públicamente por el gobernador de buscar a todos los cristianos: δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς[157]. Se trata indudablemente de una orden general de detención encaminada a realizar una investigación a fondo. Ἀναζητεῖν tiene el sentido de buscar y equivaldría al latín conquirere[158]. Hace la impresión de que la orden fue ejecutada de forma progresiva y sistemática y con un certero criterio selectivo, que llevó a la detención de muchos de los cristianos más relevantes.

Se ha hecho notar la abierta contraposición entre esta medida del gobernador de la Lugdunense en esta ocasión y la línea trazada por Trajano en el año 112 en sus instrucciones a Plinio, gobernador entonces de Bitinia-Ponto[159]. La divergencia es evidente, pero no ha de ser necesariamente interpretada como una arbitrariedad del gobernador[160]. Puede perfecta-

---

154 ML 1, 9-10.
155 ML 1, 11.33.
156 ML 1, 13.
157 ML 1, 14.
158 LIDDELL-SCOTT 104.
159 Plin, Ep 10. 97, 1.
160 En sentido contrario: ZEILLER [n 1] ABoll 67 (1949) 52.

mente ser indicio de que sobre el grupo cristiano pesaban en este caso otras acusaciones sobre las que el gobernador estimó oportuno abrir una investigación.

ML habla también de la detención de algunos paganos, esclavos de dueños cristianos, realizada precisamente como consecuencia de la mencionada orden general. Esa medida cae dentro del procedimiento seguido con frecuencia, aunque mal visto, de interrogar a los esclavos sobre pretendidos delitos de sus dueños, sobre los que se estaba investigando[161]. A partir de este punto ML habla continuamente de tormentos a los que eran sometidos los detenidos[162] y hace referencia varias veces a la angustiosa situación de los miembros no detenidos de la comunidad[163]. Sin embargo aun dentro de esta situación precaria, aparecen los miembros no detenidos de la comunidad cristiana moviéndose con una cierta libertad, que difícilmente podía pasar inadvertida a los agentes encargados de la represión. El presbítero Ireneo no fue detenido. Al comienzo Vetio Epágato, cristiano destacado, aparece entre el público que rodea al tribunal y sólo es detenido al intervenir a favor de los acusados[164]. En la fase final se produjo un incidente parecido con el cristiano Alejandro, también conocido[165]. Hubo cristianos que no fueron detenidos y que tampoco se ocultaron en sentido estricto, sino que prestaron ayuda a los detenidos[166]. Cuando se produjeron las primeras víctimas en la cárcel, debido a las pésimas condiciones en que estaban encerrados los cristianos, debió de haber miembros de la comunidad que intentaron recoger los cadáveres para enterrarlos debidamente, y las autoridades debieron de ser conscientes de ello al hacer vigilar los restos insepultos para evitarlo[167]. Entre los cristianos no detenidos hubo quienes intentaron vencer este obstáculo con súplicas y con dinero, como fue usual en otros casos[168]. Hubo, como se ha visto, un intercambio epistolar y otros contactos entre los detenidos y los cristianos que quedaron fuera. Todo ello parece indicar que la orden

---

161 Sobre la declaración de los esclavos contra sus dueños, su admisibilidad y su valor trataron detenidamente los juristas de la época severiana que recogen (sobre todo Ulpiano) numerosas constituciones imperiales de los siglos I y II. Textos en Dig. 48, 18. Comentario: A. EHRHARDT, Tormenta: RE A/2. 1777-1780; P. GARNSEY, Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire (Oxford 1970) 213-216.

162 ML 1, 16.18.20.22. 24-28.

163 ML 1, 11-15.18.61.

164 ML 1, 9-10.

165 ML 1, 49-50.

166 ML 1, 11.

167 ML 1, 59.

168 ML 1. 61. La práctica o el intento del soborno en situaciones análogas por parte de los cristianos está bien documentada: IGN. Rom. 5, 1; LUCN. Peregr. 12; TERT. Fug. 12, 3.4.10; 13, 1.3 (CCL 2. 1150-1154).

general de detención que se dio en la primera fase del proceso, cesó en un momento dado, sin duda por un importante cambio de orientación del que ML nada dice.

En la literatura martirial tardía suele ser frecuente la amplificación retórica de los tormentos y de la milagrosa resistencia del mártir[169]. En ML la descripción de los tormentos es detenida aunque no detallada. Se habla en general de torturas con diversos términos (3άσανος[170], κόλασις[171], στρέ3λωσις[172], αἰκία[173] y sus derivados) y sólo una vez se precisa la especie de tormento aplicada[174]. En la narración de las torturas aparecen claramente elementos literarios, como por ejemplo el énfasis en la contraposición entre la debilidad femenina de Blandina y su fortaleza en el tormento[175], el paralelismo entre el cuerpo torturado de Santo y el del Siervo de Yavé en el Deuteroisaías[176], la maravillosa recuperación del mismo Santo en una segunda serie de tormentos[177], la llamativa lozanía de los detenidos descrita con claras reminiscencias bíblicas y martiriales[178].

A pesar de estos y otros evidentes elementos literarios que hay en ML en la descripción de los tormentos, el fondo de la narración es perfectamente verosímil. La tortura es aplicada para arrancar la confesión de un delito, de acuerdo con la práctica romana de la quaestio per tormenta, frecuente cuando el inculpado no era ciudadano romano, y en la época aquí estudiada, también tratándose de ciudadanos de baja condición social (humiliores)[179]. Por la referencia a las lesiones corporales causadas por los tormentos[180], cabe pensar en los instrumentos de tortura usuales en tales casos, como la flagelación, desgarramiento con uñas metálicas, etc.[181]. La única modalidad concretamente mencionada es la aplicación al inculpado

---

169 Sobre este punto: GEFFKEN [n 6] Herm 45 (1910) 503-505; DELEHAYE [n 1].

170 ML 1, 18.24.28.

171 ML 1, 16.24.25.27.

172 ML 1, 18.24.26.

173 ML 1, 20.27.28.

174 ML 1, 22.

175 ML 1, 18.

176 ML 1, 23 // Is, 53, 2-5.

177 ML 1, 24. Sobre la protección milagrosa del mártir como tema literario: DELEHAYE [n 1] 207-213.

178 ML 1,35.

179 Sobre el empleo del tormento en los interrogatorios: A. EHRHARDT, Tormento: RE 6 a/2, 1775-1974; P. GARNSEY, Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire (Oxford 1970) 141-147; A.H.M. JONES, The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate (Oxford 1972) 114-116; P. JOBERT, Les preuves dans les procès contre les chrétiens: RHD 54 (1976) 309-315.

180 ML 1, 18.23-24.

181 Sobre los instrumentos usuales de tortura: EHRHARDT RE 6 A/2, 1793-1794; J. VERGOTE, Folterwerkreuge: RAC 8. 120-125; 130-140.

de planchas de cobre candente[182], usual también en la práctica del interrogatorio en el mundo romano[183]. En varias ocasiones alude ML a que los torturados corrieron el riesgo de perder la vida en el interrogatorio por tormento[184]. El caso no fue inaudito en el mundo romano e incluso estaba previsto en la literatura jurídica[185].

Los interrogados bajo tormento pasaban a la cárcel a donde también se llevaba a los recién detenidos[186]. El tiempo que al menos algunos de estos últimos hubieron de permanecer en prisión, probablemente en espera de ser interrogados y juzgados, debió de ser bastante largo, ya que se hace notar expresamente que algunos jóvenes, recién detenidos y no torturados, murieron como consecuencia de las malas condiciones higiénicas en que estaban encerrados[187]. Se indica también que pasaron varios días entre las dos series de torturas a que fue sometido Santo[188]. Por otra parte se indica que hubo detenciones posteriores a la decisión de mantener detenidos a los apóstatas[189]. La última detención expresamente mencionada es la del médico Alejandro en la fase final del proceso, cuando se procedía al interrogatorio definitivo al que asistía como espectador[190].

En el sistema carcelario romano el trato dado a los detenidos era variado: generalmente en las cárceles había recintos en los que los detenidos podían tener contacto con el exterior, y había también calabozos donde los detenidos eran mantenidos totalmente aislados y donde discrecionalmente se podía hacer más dura su permanencia con diversos instrumentos de tortura[191]. Un pasaje de ML afirma expresamente que a los cristianos de Lyon se les trató con extremo rigor: se les encerró en el lugar más tenebroso e inhóspito de la cárcel, se les sujetaron los pies al cepo (ξύλον), distendiéndolos hasta el quinto agujero, se les aplicaron otros suplicios y muchos murieron asfixiados, incluso algunos jóvenes recién detenidos y todavía no torturados[192]. Estos datos se refieren al pe-

---

182 ML 1, 21.

183 EHRHARDT [n 180] RE 6 A/2, 1973.

184 ML 1, 18.24.28.

185 Por ejemplo Papiniano habla de la indemnización que el acusador habrá de pagar al acusado absuelto por los esclavos de éste muertos en tortura durante el proceso: PAP, Adult, 2 (Dig 48, 18, 6 pr.).

186 ML 1, 28.

187 ML 1, 28.

188 ML 1, 24.

189 ML 1, 35.

190 ML 1, 49-50.

191 Sobre este punto: G. HUMBERT, Carcer: DAGR 1/2, 918; S. ARBANT-W. MACHEINER, Gefangenschaft: RAC 9, 324-326.

192 ML 1, 27-28.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

ríodo relativamente largo de las sucesivas detenciones e interrogatorios bajo tortura. La lista de los martirologios puntualiza que los muertos en la cárcel fueron 19[193]. El hecho de que al menos algunos de ellos muriesen asfixiados (ἀποπνιγῆναι) indica la angostura del lugar en que estaban encerrados[194]. La utilización de instrumentos de tortura como el cepo de diversos agujeros para distender más o menos las piernas del preso, y otros como mantenerle amarrado a un poste con grilletes o esposas, etc. era discrecional en el sistema romano[195].

Todos estos datos de extremo rigor se refieren al período relativamente largo del proceso correspondiente a las sucesivas detenciones e interrogatorios con tortura. ML al menos tal como se conserva actualmente, no hace notar expresamente que ese trato de extremo rigor cesase en un momento dado. Sin embargo parece que fue así y ese cambio puede ser muy significativo desde el punto de vista jurídico. ML refleja diversas consecuencias de ese cambio. Hablando del asceta rigorista Alcibíades, también detenido, dice que al principio trató de seguir su austero régimen de alimentación con sólo pan y agua, pero que más tarde fue persuadido por Atalo de que abandonase su régimen, y comenzó a comer de todo[196]. Esta posibilidad de tomar diversos alimentos puede ser un indicio de que los detenidos eran atendidos por los cristianos desde el exterior, como fue usual en otros casos[197]. ML sitúa expresamente este cambio de actitud de Alcibíades después de la primera serie de ejecuciones en el anfiteatro, y antes de la segunda en la que fue ejecutado Atalo[198].

ML da otra serie de noticias sobre contactos de los cristianos detenidos con los del exterior. Refiriéndose a una fase posterior a la primera serie de ejecuciones y anterior a la segunda, se dice que los cristianos procesados y ya torturados tuvieron contactos orales y escritos con el exterior, haciendo notar expresamente que «si alguna vez alguno de noso-

---

193 QUENTIN [n 35] ABoll 39 (1921) 137.

194 Sobre los intentos de identificar en los actuales restos del Lugdunum romano el lugar exacto en que estuvieron detenidos los cristianos: CHAGNY [n 1] 28, 97-98; LECLERCQ [n 1] DACL 10/1. 116-119.

195 Sobre el cepo y otros instrumentos de sujeción y castigo de los detenidos: VERGOTE RAC 8. 117-138.

196 EUS. HE 5, 3, 2-3.

197 Casos parecidos en la correspondencia de Ignacio de Atioquía (IGN. Rom. 9, 3; Eph. 1, 2; 21. 1; Mgn. 2, 1; 15, 1; Trall. 1, 1; 3, 2; 12. 1; Phil. 1, 1-2; 6, 3; 11, 1-2) y el caso de Peregrino durante su prisión en Antioquía en su época cristiana (LUCN. Peregr. 12). Sobre el tema: HARNACK, Mission⁴ [n 53] 1, 187-190, 200-216. Los datos de la correspondencia de Ignacio serían al menos parcialmente válidos como testimonio del modo de ver las cosas en el siglo II aun en el caso de que esa correspondencia no fuese de Ignacio: no cabe entrar aquí en la polémica recientemente reavivada por JOLY, Le dossier d'Ignace d'Antioche (Bruxelles 1979).

198 EUS. HE 5, 3, 2.

tros les trataba como mártires le reprendían severamente»[199]. Poco más adelante recoge la opinión sobre el martirio expresada por estos mismos cristianos detenidos, y dice que exhortaban a que se hiciere constantemente oración por ellos para que pudiesen lograr la consumación[200]. Eusebio habla también de diversas cartas a las comunidades cristianas de Asia y Frigia y al obispo de Roma Eleuterio, escritas por los mártires mientras estaban en prisión[201]. Incluso cita textualmente un fragmento de la carta de presentación en la que los mártires dirigiéndose al obispo de Roma Eleuterio le recomendaban a Ireneo, entonces presbítero y futuro obispo de Lyon[202]. El dato supondría una notable libertad de comunicación de los cristianos detenidos con el exterior, con precedentes y paralelos en otros procesos contra cristianos[203]. Sin embargo se plantea el problema de la identificación de los mártires que escribieron esas cartas. Es perfectamente posible que no se tratase de los cristianos que luego fueron ejecutados, sino de cristianos detenidos y condenados a penas distintas de la de muerte[204]. En tal caso esa amplia facilidad de comunicarse con el exterior podría haberse dado después de las ejecuciones de los condenados a muerte y antes de que los condenados a otras penas abandonasen la cárcel de Lyon para cumpliarlas.

7. El alcance de la represión

No puede precisarse con exactitud el alcance de la acción policial y judicial contra los cristianos. Como se ha visto (§ 1), la lista de mártires enumera 48, de los que probablemente habría que deducir alguno por posible duplicación. Para calcular el número de detenciones hay que tener en cuenta el de los apóstatas que no volvieron sobre sus pasos[205]. No se precisa su número, pero, teniendo en cuenta que los que apostaron inicialmente fueron unos diez[206], que no se mencionan nuevas apostasías, que indirectamente se indica que no las hubo[207], y que se afirma expresa-

[199] ML 2, 2.
[200] ML 2, 3.
[201] EUS. HE 5, 3, 4.
[202] EUS. HE 5, 4, 1.
[203] San Pablo escribió en prisión varias de sus cartas, como las dirigidas a la comunidad de Filipos (Phil. 1, 7.13.14.17) y a Filemón (Phlm. 1.9.10.13.23). Parecida libertad de comunicación en Ignacio y Peregrino (Cf. n 198), y Perpetua y sus compañeros durante su detención en Cartago el año 203 (PassPerp. 9, 1 [AMA[4] 39]).
[204] En este sentido: NAUTIN [n 26] 43-49.
[205] ML 1, 48.
[206] ML 1, 11.
[207] ML 1, 35.

mente que la mayoría de los que habían negado su cristianismo, luego lo confesaban y eran incorporados al grupo de los cristianos ejecutados[208], ese número debió de ser muy reducido: cuatro o cinco.

Además de los 48 (o alguno menos) que fueron ejecutados o murieron en la cárcel, de los 4 ó 5 renegados que obtuvieron la libertad y de los esclavos paganos detenidos, cuyo número no se precisa, la acción policial afectó a otros cristianos que ni negaron ni fueron ejecutados, a los que menciona la narración indirectamente sin precisar su número. En todo caso la cifra de 50 a 60 detenciones que ha de considerarse como un mínimo, revela una acción policial y judicial de notable envergadura.

Como hemos visto hoy por otra parte hay abundantes datos de que numerosos miembros de la comunidad no fueron detenidos, permanecieron en Lyon y se movieron con una cierta libertad, naturalmente dentro del temor, horror e incertidumbre producidos por el ambiente popular hostil, por la acción policial en marcha y por los sufrimientos de los cristianos detenidos.

Eusebio hace referencia a una serie de cristianos condenados a pena inferior a la de muerte. Al dar por terminado el tema de la persecución de Lyon escribe lo siguiente: «¿qué falta hace enumerar la lista de los mártires contenida en el mencionado escrito, por una parte los consumados por decapitación, por otra los arrojados como alimento a las fieras, y los muertos en la cárcel y el número de los confesores hasta entonces supervivientes?»[209]. No hay el menor indicio de un malentendido de Eusebio, que vió esas listas y las copió en otra obra suya hoy perdida sobre los mártires. No hay tampoco ninguna dificultad terminológica: ὁμολογητής en la terminología cristiana de esta época designa inequívocamente al cristiano que ha confesado públicamente su fe, aunque no haya tenido que dar su vida por esa confesión[210]. εἰς ἔτι τότε περιεῖναι significa indudablemente «sobrevivir hasta ese momento»[211] y se refiere al momento de la redacción de ML. Por otra parte, ML narra los sucesos como algo reciente pero ya terminado, y en ningún momento deja la impresión de estar redactado durante una persecución todavía en curso[212]. No cabe aquí intentar precisar quiénes eran esos confesores supervivientes, en qué se basaba su discriminación respecto a los condenados a muerte, o en qué situación jurídica se encontraban.

---

208 ML 1, 46.

209 EUS, HE 5, 4, 3.

210 G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1968) 957; H. DELEHAYE, Sansctus (Bruxelles 1972) 95-96; B. KÖTTING, Die Stellung des Konfessors in der alten Kirche: JbAC 19 (1976) 7-15.

211 LIDDELL-SCOTT⁹ [n 8] 1372.

212 En este sentido acertadamente, aunque sacando consecuencia excesivas: NAUTIN [n 26] 62-63. Sobre los confesores con derechos a penas inferiores a la de muerte: Nr 12.

8. El episodio de Vetio Epágato

Al comienzo de la narración del proceso ante el gobernador, describe ML el incidente ocasionado por la intervención del cristiano Vetio Epágato. Como la narración presenta notables particularidades de fondo y de forma, parece aconsejable tratarla aquí por separado.

Vetio Epágato (Vettius Epagathus) es presentado como un cristiano ejemplar y se le aplican numerosos textos laudatorios del Nuevo Testamento[213]. El nombre Vettius es bien conocido en el mundo romano[214] y aparece mencionado en alguna inscripción relacionada con Lugdunum[215]. El cognomen griego Epagathus no permite deducir con seguridad que fuese de origen oriental[216]. ML dice además que era joven y persona conocida, que al comienzo del proceso se encontraba entre los espectadores, que estimó que era absurda la forma en que se estaba juzgando a los cristianos y pidió que se le dejara intervenir en favor de ellos: su petición fue denegada y se le detuvo al profesar su cristianismo[217]. De la referencia expresa al tribunal (βῆμα) se deduce que el gobernador estaba actuando pro tribunali en el ejercicio solemne de sus atribuciones jurisdiccionales. Se añade además que estaba actuando en público y que una multitud hostil a los cristianos rodeaba el tribunal. Se indica que a los cristianos se les acusaba de algo calificado en la narración cristiana de ateo e impío[218], conceptos ambos que aparecen continuamente en el centro de las acusaciones contra los cristianos, sin que, dada la amplitud de contenido de ambos términos, se pueda precisar la naturaleza concreta de lo que en este caso se les acusaba[219]. Los cristianos, y concretamente Vetio Epágato, estimaban también que se estaba procediendo de forma irracional[220], sin que tampoco pueda precisarse si la apreciación cristiana en ese momento concreto derivaba del planteamiento inicial del proceso (procesamiento de las víctimas, no de los promotores de una perturbación del orden público), de la forma concreta en que se estaba llevando a cabo, o de

---

[213] Lc 1. 6; Rom 10, 2; Act 18, 25; Rom 12. 11; Lc 1, 67; 1Jo 3, 16; Apc 14, 4.

[214] El nombre es originario de Italia central y la prosopografía registra 37 personas que durante el Principado llevaron ese nombre (R. HANSLIK, Vettius: RE 8 A/2, 1843.1857-1871).

[215] HIRSCHFELD [n 1] SBBerl 1895, 391 = KlSchr 165-166.

[216] CHAGNY [n 1] 32 n. 1 propone la hipótesis del origen campano de Vetio Epágato.

[217] ML 1, 9-10.

[218] ML 1, 9.

[219] Sobre los conceptos de impiedad y ateísmo: W. FOERSTER TWNT 7, 169-186: W. NESTLE, Asebeiaprozesse: RAC 1, 735-740. Sobre su atribución al cristianismo: A.v. HARNACK, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten: TU 28/4 (1905) 1-16; DE STE CROIX [n 65] PaP 26 (1963) 24-27.

[220] ML 1, 9.

la inverosimilitud de las acusaciones de que se hacía objeto a los cristianos, La apologética cristiana contemporánea consideraba absurdo, tanto el condenar a los cristianos por el mero hecho de serlo, como el atribuirles el ateísmo y la impiedad[221] y otra serie de atrocidades como el incesto y la antropofagia cultuales[222].

La intervención de Vetio Epágato tal como aparece descrita es perfectamente verosímil: el proceso era público y la presencia de un cristiano entre el público en las circunstancias descritas era simple cuestión de entereza, audacia, o valentía personal[223]. Sin embargo para la exacta valoración histórica de todos los detalles hay que tener en cuenta la abundancia de elementos literarios en la narración del incidente, ya que, además de las reminiscencias bíblicas ya señaladas y otras que aparecerán, la intervención de Vetio Epágato tiene un claro precedente histórico y literario en la del cristiano Lucio en el proceso seguido en Roma contra el catequista cristiano Ptolomeo, poco después del año 150, narrado por Justino en su Apología y reproducido literalmente por Eusebio en su Historia Eclesiástica[224]. Lucio, que asistía al juicio contra Ptolomeo, estimando irracional el procedimiento seguido contra él, interpeló al praefectus urbi. Entre ambos casos hay en primer lugar una marcada semejanza de esquema narrativo: un cristiano ejemplar que asistía al proceso se indigna por la forma irracional en que éste se lleva a cabo, interviene a favor del acusado, no se atiende a su intervención, se le pregunta solamente si es cristiano y, ante su confesión, se le condena o se le incorpora al grupo de los acusados. La semejanza de esquema narrativo es perfectamente normal al narrarse dos hechos análogos y desde el mismo punto de vista cristiano. Por otra parte, entre uno y otro caso hay divergencias de detalle que luego se señalarán. Pero, además de esa semejanza perfectamente normal de esquema narrativo, hay una llamativa semejanza de expresión en algún punto en que la formulación no está unívocamente condicionada por el contenido, como es Just, Ap 2, 2, 15 «Viendo el juicio realizado tan irracionalmente...» // ML 1, 9 «no soportó el juicio realizado tan irracionalmente contra nosotros...». Estas coincidencias hacen pensar en una reminiscencia, que no sería de extrañar dado que la Apología de Justino fue conocida y utilizada por Ireneo[225]: aun en el caso de que éste no

---

221 Just, Ap 1, 4, 1-9; 1, 5, 1; 1, 7, 2; 1, 13, 1; 1, 24.1-3; Athnag, Leg 1-4.

222 Just, Ap 1, 26, 7; 1, 29, 2; 2, 12, 1-7; Athnag, Leg 31.35.36.

223 En este sentido acertadamente Kahrstedt [n 1] RhM 68 (1913) 395-396. Sobre la práctica de interpretar al tribunal duramente el Principado: J. Crook, Consilium Principis (Cambridge 1955) 142-147.

224 Just, Ap 2, 2, 11-18 // Eus, HE 4, 17.9-13. Sobre este proceso: Nr 7.

225 A.v. Harnack, Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts: TU 1/1-2 (1882) 130-131.

hubiese intervenido personalmente en la redacción de ML, su utilización de la Apología de Justino indica que esta obra probablemente era conocida en Lyon. Cabría pensar también que las semejanzas procedan de un eventual reelaborador de ML anterior a Eusebio y buen conocedor de la literatura martirial[226].

Del texto de ML parece deducirse que la intervención de Vetio, a diferencia de la de Lucio de Roma, no fue simplemente una interpelación, sino que consistió en una petición de que se le dejase intervenir en favor de los cristianos. La terminología empleada (ἠξίου καὶ αὐτὸς ἀκουσθῆναι ἀπολογούμενος) indica que no se trató de una simple protesta informal, sino de una petición de que se le dejase intervenir como defensor[227]. El sobrenombre de defensor (παράκλητος) de cristianos dado a Vetio por su intervención parece confirmar esta apreciación, aunque hay que tener en cuenta que en este título hay una clara alusión a la promesa evangélica de asistencia del Espíritu Santo a los cristianos perseguidos[228].

Dentro del amplio margen de discrecionalidad de la cognitio, el magistrado no estaba constreñido en ningún sentido a atender una petición de este tipo[229]. En nuestro caso la denegó: con toda probabilidad influyó en su decisión el clamoreo de indignación del público hostil a los

---

226 MUSURILLO [n 2] XBI-XXII indica acertadamente la posibilidad de una reelaboración de ML en el siglo III.

227 ML 1, 9. Sobre el sentido de axioun como término técnico para designar la petición formal de un particular a la autoridad administrativa o judicial: R. TAUBENSCHLAG, The law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri[2] (Warszawa 1955) 541 n. 27: LIDDELL-SCOTT[9] [n 88]; F. PREISIGKE-E. KIESSLING, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden (Berlín-Marburg 1925-1944) 1, 148; 4, 183. Sobre el sentido de apologeisthai cómo defender a alguien de una acusación: M.A. BAILLY, Dictionnaire grec-français[5] (París 1906) 233; LIDDELL-SCOTT[9] 207-208.

228 ML 1, 10. Parakletos en los autores griegos clásicos es el abogado que en un proceso defiende a su cliente (BAILLY[6] 1465; LIDDELL-SCOTT[9] 1313; J. BEHM, Parakletos: TWNT 5, 799-801) correspondiente al orator, advocatus o causidicus romano (F. SCHULZ, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft [Weimar 1961] 50-53; 128-129) que sin embargo en la época aquí estudiada eran designados en griego preferentemente con los términos retor, synegoros (TAUBENSCHLAG [n 227] 508). En el sobrenombre Parakletos dado por los cristianos a Vetio hay que ver indudablemente una referencia a la asistencia del Espíritu Santo, llamado también Parakletos en el Evangelio (Jo 14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 7) que según la promesa evangélica intervendrá en defensa de los misioneros cristianos injustamente acusados, cuando les faltare la palabra para defenderse (Mt 10, 18-20 // Lc 12, 11-12). No parece en cambio que en esa designación dada a Vetio deba verse un matiz montanista: LABRIOLLE [n 67] 2262-28.

229 Sobre el amplio margen de discrecionalidad del magistrado en la cognitio: M. MOMMSEN, Römisches Strafrecht (Leipzig 1899 = Graz 1955) 339-341; 346-348; V. BRASIELLO, La repressione penale in diritto romano (Napoli 1937) 35-46; 189-191; E. LEVY, Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht: BIDR 45 (1938) 80-83 = Gesammette Schriften (Köln-Graz 1936) 449-451; A.H.M. JONES [n 179] 96-106.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

cristianos[230]. Tales intervenciones ruidosas de los asistentes a un proceso fueron frecuentes en el mundo romano: aunque en principio la autoridad se mostraba contraria a dejarse influir por el griterío del pueblo, en las circunstancias descritas la desestimación de la petición de Vetio por el gobernador fue una reacción de política realista[231], que no implicó en sí en modo alguno un incumplimiento formal de su deber, aunque privó a los cristianos acusados de un elemento para su defensa, que podía perfectamente haber sido admitido.

El último paso de este incidente fue la pregunta que le dirigió el gobernador de si él también era cristiano, y su detención ante la clara respuesta afirmativa. De nuevo aparecen en este punto reminiscencias de la narración de Justino: Just, Ap 2, 2, 12-13 «Por último al ser llevado ante Urbico, igualmente sólo se le preguntó si era cristiano, y de nuevo, consciente de los bienes de que gozaba por la doctrina de Cristo, confesó la enseñanza de la divina virtud» // ML 1, 10 «pero sólo se le preguntó si él también era cristiano, y habiéndolo confesado con voz clarísima, fue él también sumado al grupo de los mártires, llamado abogado de los cristianos por tener en sí al Abogado, al espíritu de Zacarías...». Toda esta serie de reminiscencias, aunque no afecten sustancialmente a la historicidad del contenido, ponen en guardia contra todo intento de pretender sacar demasiadas deducciones históricas de los términos y expresiones utilizados por ML.

El hecho de que Vetio quedase incorporado al grupo de cristianos procesados por el mero hecho de protestar e identificarse ostensiblemente como cristiano[232], es en sí ambiguo en su significado. Para los cristianos fue un indicio claro de la mala voluntad del gobernador. Es muy posible sin embargo que esta interpretación cristiana no coincida exactamente con la realidad jurídica tal como la veía el gobernador. Indudablemente hay que tener en cuenta en este caso la motivación política concomitante, dada la tensa indignación popular expresada a gritos por quienes rodeaban el tribunal en el momento de la intervención de Vetio. El motivo de la detención de Vetio habría que verlo en que éste públicamente se solidarizó con los acusados en unas circunstancias que políticamente hacían aconsejable la detención. La narración cristiana refiere un incidente semejante en la fase final de proceso, que afectó esta vez al cristiano Alejandro[233]. La calificación podría ser la misma.

---

[230] ML 1, 10.

[231] Sobre la prevención romana contra los procedimientos tumultuarios y sentido político de ceder ante ellos cuando fuese aconsejable: Nr 6.

[232] ML 1, 10. Sobre la hipótesis de que Vetio quedó incorporado al grupo los procesados, pero no fue ejecutado: Leclerq [n 1] DACL 10/1. 110-113; Chagny [n 1] 34-36.

[233] ML 1, 49-50.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

9. Las acusaciones contra los cristianos

Ya hemos visto que la carta de las comunidades de Lyon y Vienne está muy lejos de ser un documento jurídico. Por ello es normal que no precise la acusación exacta en que se fundamentó el proceso contra los cristianos, ni califique con exactitud las incidencias en el desarrollo del mismo. Todo ello sólo puede deducirse del examen de una serie de datos aislados que proporciona la narración.

ML menciona un primer interrogatorio del primer grupo de detenidos por parte de las autoridades locales[234] indudablemente, como se ha visto, para instruir un sumario (elogium), que luego pasaría al gobernador. En el proceso, se pidió a los detenidos sus datos personales de identificación. Consta expresamente que así se hizo en el caso de Santo el diácono de Vienne, a quien se preguntó por su nombre, por el grupo étnico a que pertenecía, por su ciudad de origen y por su estado de libre o esclavo, sin obtener de él otra respuesta que la de que era cristiano[235]. Tal conducta indudablemente hubo de ser considerada por el gobernador romano como contumacia y explica en parte el ensañamiento particularmente brutal con que se le trató[236]. En la fase final del proceso se pidió también que se identificase al médico cristiano Alejandro, que asistía al proceso y llamaba la atención por los gestos que hacía. Su escueta respuesta de que era cristiano excitó la ira del gobernador, que le condenó a las fieras[237]. Como se ha visto, a Vetio Epágato se le preguntó únicamente si también era cristiano y su confesión bastó para incorporarle al grupo de los procesados[238], lo que no excluye que, con posteridad, fuese sometido a un interrogatorio más completo. Al obispo Potino, y probablemente no sólo a él, le preguntó el gobernador quién era el dios de los cristianos[239]. Algo parecido preguntó el público a Atalo durante los tormentos que precedieron a su ejecución[240]. Este tipo de pregunta debió de ser usual en otros procesos contra cristianos, y dentro de un interrogatorio no tiene el carácter de escarnio que probablemente tuvo en el caso de Atalo, sino que obedece al intento de recoger información completa sobre el acusado, explicable en un proceso contra un grupo religioso extraño y en una ciudad como Lugdunum, donde

---

234 ML 1, 8.
235 ML 1, 20.
236 Sobre este punto: § 10.
237 ML 1, 50. Sobre Alejandro: § 12.
238 ML 1, 10.
239 ML 1, 31.
240 ML 1, 52.

en esa época debieran ser numerosos los cultos a diversas divinidades orientales[241].

ML hace notar expresamente que sobre el grupo que había negado su cristianismo seguía pesando la acusación de homicidio (ἀνδροφόνοι) y perversión (μιαροί)[242]. El hecho de que se sometiese a interrogatorio con tortura a algunos no cristianos, esclavos de dueños cristianos[243], es también indicio de que desde un principio se acusaba al grupo cristiano de algún delito común y no del mero hecho de ser cristianos, ya que la mayor parte de los detenidos habían confesado abiertamente su cristianismo. La detención y tortura de esclavos como testigos de cargo fue usual en la época aquí estudiada, aunque existiesen prevenciones sobre el valor de los testimonios de cargo obtenidos por tal procedimiento[244]. En procesos contra cristianos, el interrogatorio de esclavos se había usado ya en otros casos. Lo empleó Plinio en Bitinia-Ponto hacia el año 112 para averiguar si en las actividades de los cristianos había algo peligroso para el orden público[245]. En la Apología de Justino, escrita poco después del año 150, parece existir una referencia indirecta a su empleo[246]. En la detención de Policarpo en las cercanías de Esmirna en tiempo de Antonino Pío, o en fecha muy próxima a la de los sucesos de Lyon, fue decisiva la confesión de un esclavo, que bajo tortura delató el lugar al que Policarpo se había retirado[247]. En cambio, Atenágoras, en fecha casi coincidente con la de los sucesos de Lyon, afirma en su Apología que los esclavos de los cristianos jamás habían dado testimonio contra sus dueños en lo referente a las atrocidades que se les atribuían[248]. ML no dice directamente que los esclavos

---

[241] Aparece mencionada en MartPion 8,3; 9, 6.8 (AMA[4] 49; 50). Sobre la fecha del martirio de Pionio y el carácter de MartPion: DELEHAYE, Passions[2] [n 1] 26, 33; H. GREGOIRE, La veritable date du martyre de S. Policarpe: ABoll 69 (1951) 13 n; persécutions dansl' Empire Romain[2]: MBelg 56/5 (1964) 111-114; T.D. BARNES, Pre-Decian Acta Martyrum: JTS NS 19 (1969) 529-531; MUSURILLO [n 2] XXVIII-XXIX.

[242] ML 1, 33-35.

[243] ML 1, 14-15.

[244] Sobre el interrogatorio de los esclavos y el valor atribuido a su testimonio hubo numerosos rescriptos imperiales y normas jurisprudenciales recogidas en Dig 48, 18. Comentario en EHRHARDT RE 6 A/2 1778-1780. Sobre su aplicación en las cognitiones de Christianis: T. MAYER-MALY, Der rechtsgeschichitliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan: SDHI 22 (1956) 325.

[245] PLIN, Ep 10, 96, 8. Comentario en A.N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny (Oxford 1966) 708.

[246] JUST, Ap 12, 4.

[247] MartPol 6, 1 (AMA[4] 2). Sobre la fecha del martirio (155,177 o entre 161-168): P. MEINHOLD. Polykarpos: RE 21/2 1676-1680; GREGOIRE ABoll 69 (1951) 1-38; Persécutions[2] [n 241] MBelg 56/5 (1964) 108-114; H.I. MARROU, La date du martyre de S. Polycarpe: ABoll 71 (1953) 5-20; BARNES [n 241] JTS NS 19 (1968) 512-514.

[248] ATHENAG, Leg 35.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

confesasen bajo tortura, sino más bien por miedo de los tormentos que veían padecer a los cristianos y por haber sido inducidos a ello por los soldados[249].

Contenido de la confesión de los esclavos fueron las atribuciones populares de canibalismo tiesteo y promiscuidad edipea[250]. El origen de esas atribuciones es difícil de precisar. Su extensión en la segunda mitad del siglo II fue grande y de notable uniformidad: antes de los sucesos de Lyon estaban ya extendidas en Alejandría hacia el año 150, donde un joven cristiano para refutar ostensivamente las habladurías tuvo la extraña idea de hacerse castrar[251]. Las menciona en varias ocasiones Justino ya en su Apología escrita poco después del 150[252]. Las repite al parecer Frontón el maestro de Marco Aurelio, como se deduce de los fragmentos de un discurso suyo conservados en una cita de Minucio Félix[253]. Taciano rechaza abiertamente la acusación de antropofagia en su obra apologética escrita en fecha no lejana a la de los sucesos de Lyon[254]. Las atribuciones de banquetes tiesteos y uniones edipeas constituye junto con la atribución de ateismo el bloque de ataques contra el cristianismo que Atenágoras trata de refutar en su Apología contemporánea probablemente de los sucesos de Lyon[255]. Consecuencia immediata de las sensacionalistas confesiones de los esclavos fue un recrudecimiento y generalización de la hostilidad e indignación contra los cristianos, que a partir de ese momento alcanzó a sectores de la población que hasta entonces había mostrado una actitud de moderación[256].

Si hasta el momento de la declaración de los esclavos no es absolutamente seguro, aunque sí muy probable, que se acusase a la comunidad cristiana de las mencionadas atrocidades, a partir de este momento el hecho es cierto. Esa atribución explica que se pretendiese arrancar de los cristianos procesados confesiones análogas, como indica ML con profusión de datos. Primero habla con carácter general de castigos a que se les sometió con la intención de hacerles decir algo infamante (τι τῶν 3λασφήμων), término que probablemente en este contexto ha de entenderse en el sentido de falsa atribución calumniosa[257]. A Blandina, esclava cristiana de dueña cristiana también procesada, se le sometió a tormentos: de su confesión ne-

249 ML 1, 14.
250 ML 1, 14. Bibliografía sobre estas atribuciones en: n 99; 105.
251 JUST. Ap. 1, 29, 2-3. Sobre este caso: Nr 18.
252 JUST. Ap. 1, 27, 6; 2, 12, 5; Dial. 10, 1.
253 MINFEL. Oct. 9, 1-8.
254 TACN. Or. 25.
255 ATHENAG. Leg. 3.31.32.
256 ML 1, 15.
257 ML 1, 16. Sobre la indicada acepción: LIDDELL-SCOTT, Lexicon^9 317.

gativa («soy cristiana y nada malo se practica entre nosotros»)[258] se deduce que probablemente se le preguntaba si entre los cristianos se realizaba algo malo (φαύλον). Lo mismo se deduce del interrogatorio de Santo: se le interrogó bajo tormento, según ML con la esperanza de obtener de él una confesión indebida (τι τῶν μὴ δεόντων)[259]. Al describir una segunda fase de torturas sufridas por el mismo Santo, ML insiste en la misma idea al hacer notar que los torturadores pensaban que dada la hipersensibilidad de su cuerpo torturado podrían vencerle[260]. Biblis que había renegado en la primera fase del proceso, fue sin embargo sometida a tormento para forzarla a confesar «impías iniquidades sobre los cristianos» (τὰ ἄθεα περὶ ἡμῶν)[261]. El contenido de su respuesta precisa más exactamente que el tipo de confesión que se quería obtener de ella, era el de canibalismo ritual (παιδία φαγεῖν)[262]. Al narrar la ejecución de Atalo, se le atribuye una fase que alude claramente a las inculpaciones que en el proceso se estaban haciendo contra los cristianos: puesto en la silla de hierro rusiente dijo en latín dirigiéndose a la multitud: «lo que estáis haciendo, sí es comer seres humanos (ἀνθρώπους ἐσθίειν); nosotros en cambio ni comemos seres humanos, ni practicamos ninguna otra cosa mala»[263].

Esta serie de referencias unas veces veladas (cosas malas, maledicencias, cosas indebidas, iniquidades impías), otras manifiestas (banquetes tiesteos, promiscuidad edipea, comer niños, comer seres humanos, homicidio) muestran claramente que en el proceso probablemente desde el principio, y con certeza desde la sensacional declaración de los esclavos, la acusación de promiscuidad y canibalismo jugó un papel importante, que sin embargo se desvaneció en la fase final. Probablemente es una interpretación jurídicamente inexacta del narrador cristiano su afirmación de que a los cristianos se les mantenía en prisión como cristianos sin ninguna otra acusación adicional (ὡς χριστιανοὶ μηδεμίας ἄλλης αἰτίας ἐπιφερομένης) en contraposición a los que habían renegado que quedaban detenidos como presuntos homicidas (ὡς ἀνδροφόνοι καὶ μιαροί)[264].

Esa constante acusación de canibalismo y promiscuidad cultual desaparece al final del proceso, o más exactamente sólo aparece a nivel popular[265], sin repercusión en la fundamentación y diversificación de las condenas.

---

[258] ML 1, 19.
[259] ML 1, 20.
[260] ML 1, 24.
[261] ML 1, 25.
[262] ML 1, 26.
[263] ML 1, 52.
[264] ML 1, 33.
[265] ML 1, 52: diálogo de Atalo con los espectadores durante su ejecución.

10. Las primeras condenas

ML hace notar que la indignación de las masas, del gobernador y de los soldados se centró sobre cuatro cristianos: Santo, Maturo, Atalo y Blandina[266]. Esta observación se sitúa en la narración inmediatamente después de la noticia de que las declaraciones sensacionalistas de los esclavos habían provocado la hostilidad general[267] e inmediatamente antes de describir las torturas a que fueron sometidos Blandina[268], Santo[269] y Biblis[270]. No se precisa la razón del peculiar ensañamiento con los cuatro cristianos señalados. Se afirma expresamente que de esa furia participaron las masas, el gobernador y los soldados[271], lo que es indicio de que estuvo relacionada con la marcha de los interrogatorios bajo tortura en que intervenían los soldados.

Los cuatro cristianos mencionados aparecen de nuevo en la narración formando un grupo aparte de condenados a muerte por el gobernador y destinados a ser ejecutados en un espectáculo público[272], mientras que los demás permanecían en la cárcel, posiblemente en espera de la respuesta a la consulta que sobre ellos el gobernador ya había elevado probablemente al emperador[273]. Entre los dos pasajes en que se trata del grupo, Eusebio hace notar expresamente que ha omitido parte del texto de la carta[274]. Con ello se han perdido datos probablemente importantes para explicar esa discriminación y la fundamentación de la condena de los cuatro cristianos. La narración, tal como se conserva, sólo proporciona indicios para una explicación hipotética y verosímil de ambos puntos. No hay indicio alguno de que se les condenase por las atrocidades de que se habló insistentemente en los interrogatorios. Probablemente esa acusación no tuvo más apoyo que el testimonio de los amedrentados esclavos, de poco peso en el sistema usual romano de valoración de pruebas[275]. Tampoco parece que fueron condenados sólo por el hecho de ser cristianos, ya que en esto en nada se diferenciaban de los demás. Como se verá más tarde, tampoco parece probable que el criterio único de discriminación fuese la ciudadanía romana, de forma que los cuatro cristianos men-

---

266 ML 1, 17.
267 ML 1, 15.
268 ML 1, 18-19.
269 ML 1, 20-24.
270 ML 1, 25-26.
271 ML 1, 17.
272 ML 1, 37.
273 ML 1, 44.
274 ML 1, 36.
275 Cf. n 162.

cionados fuesen los únicos entre los detenidos que no la tuviesen o no la hubiesen puesto de manifiesto en los interrogatorios. Parece, por tanto, que la razón del trato discriminatrio y de la condena de este primer grupo de cristianos hay que buscarlo en otro campo.

Desde el punto de vista del gobernador, de los soldados encargados de la tortura e incluso del público, la indignación señalada es perfectamente explicable en el caso de Santo, del que se sabe que era diácono de la comunidad de Vienne[276] y que se expresaba en latín[277]: en los interrogatorios se había negado rotundamente a identificarse ante el tribunal, y aun bajo tortura no se logró obtener de él otro dato que el de «soy cristiano»[278]. Para la autoridad romana esto era un desacato grave, suficiente para llevar sin más a la ejecución de la pena de muerte en ejercicio de la facultad de coercitio[279]. Desde el punto de vista del narrador cristiano su negativa a identificarse no es objeto de censura, sino que más bien aparece presentada como un rasgo de heroica entereza[280]. Prescindiendo de la discutible relación que tal actitud pueda tener con el montanismo, es indudable que se trata de un rasgo entusiástico de fervor martirial no mal visto en la comunidad de Lyon. Ese mismo rasgo encajaría también perfectamente en la personalidad de otros miembros de la comunidad, como Atalo, de los que la narración cristiana presenta datos concretos.

De Blandina se sabe que era esclava cristiana de dueña también cristiana y detenida[281], y tal vez que era de complexión débil[282], a no ser que las referencias que se hacen en este sentido sean una alusión tópica a la debilidad del sexo femenino o a su nombre propio[283]. Se deduce del texto que en los interrogatorios bajo tortura se le preguntó por las supuestas atrocidades de los cristianos, y se dice expresamente que en el tormento repetía insistentemente la frase «Soy cristiana y entre nosotros no se hace nada malo»[284]. En este caso no hay un desacato directo como el de Santo al negarse a identificarse, aunque tal vez la insistencia de su profesión de cristianismo y su entereza en la tortura pueda explicar el furor de los torturadores y el del público. En todo caso su condición de esclava

---

276 ML 1, 17.

277 ML 1, 20.

278 ML 1, 20.

279 Sobre este punto: MAYER-MALY [n 244] SDHI 22 (1956) 318; SHERWIN WHITE, Letters [n 245] 698-699.

280 ML 1, 20.

281 ML 1, 17.18.

282 ML 1, 18.42.

283 Sobre este punto: K. THRAEDE, Frau: RAC 8, 213-218. Acepciones de blandus y sus derivados (suave, atractivo, débil, etc.) en: TLL 1, 2028-2041.

284 ML 1, 19.

puede explicar que fuese condenada a muerte deshonrosa con mayor facilidad[285].

En el caso de Atalo hubo ciertamente algo extraño en los interrogatorios, ya que el gobernador sólo tuvo conocimiento de su calidad de ciudadano romano cuando se le sacó al anfiteatro para proceder a su ejecución[286]. Es poco probable que no se le hubiesen pedido los datos de identidad personal, como era usual y como se hizo por ejemplo con Santo[287]. Cabe por tanto explicar la anomalía por un silencio persistente del interesado, o tal vez por una negativa a identificarse análoga a la de Santo.

ML lo presenta como un cristiano particularmente destacado (¿tal vez por su proselitismo?), de particular entereza, y en esta situación de persecución, particularmente odiado[288]. Muchos de sus rasgos encajan perfectamente, sin constituir por ello una prueba, en la hipótesis de que, como Santo, se hubiese negado a identificarse plenamente y como Santo y Blandina se hubiese aferrado a la afirmación única de que era cristiano. La reacción de ira del gobernador, recogida expresamente por ML en el episodio de Alejandro, es muestra de que el gobernador, en esa fase avanzada del proceso, reaccionaba violentamente ante el hecho de que un cristiano, ante el requerimiento de que se identificase, se limitara a darse a conocer simplemente como cristiano[289]. El dato podría interpretarse como indicio (aunque no como prueba) de que el fenómeno se había repetido a lo largo del proceso y había sido considerado como desacato por la autoridad romana.

Del cuarto componente del grupo no se sabe más que su nombre (Maturo) y que había sido recientemente bautizado[290]. No existe dato ninguno que explique su inclusión en este grupo. ML no habla de más cristianos destinados a la ejecución en esta primera serie. Hace la impresión de que sólo fueron cuatro, auque en ningún pasaje se afirma expresamente que no hubiera más.

Desde el punto de vista de la autoridad romana los cuatro cristianos condenados a muerte directamente por el gobernador eran en resumen: un contumaz que se había negado a identificarse; una esclava que en la tortura insistía porfiadamente en su cristianismo y no confesaba nada más; un ciudadano romano, cristiano ejemplar y públicamente conocido como tal, que actuaba con gran entereza y en cuyo interrogatorio habían

---

285 Sobre este punto: MOMMSEN, Strafrecht [n 229] 925-926; GARNSEY [n 180] 122-131.
286 ML 1, 44.
287 ML 1, 20.
288 Ver § 13.
289 ML 1, 50.
290 ML 1, 17.

ocurrido anomalías hasta el punto de que el gobernador no conociese su ciudadanía; un cuarto del que sólo se conoce el nombre.

La forma de ejecución prevista para este primer grupo de cuatro cristianos fue la exposición a las fieras (bestiis obici), que en la época estudiada se aplicaba a esclavos y a malhechores destacados de bajo nivel social[291]. Como veremos luego, (§ 13) tal modalidad de condena confirma la sospecha de que sobre los cuatro pesaba alguna circunstancia particularmente grave.

Respecto a los demás detenidos, el proceso aún pendiente de sentencia quedó interrumpido, y el gobernador consultó, al menos sobre algunos de ellos, por escrito al emperador[292]. En este punto hay una cierta semejanza en la conducta del gobernador de la Lugdunense con la de Plinio en Ponto 65 años antes: condena inmediata de algunos cristianos por su desacato a la autoridad y consulta al emperador sobre otros[293], con la diferencia de que los procesados ciudadanos romanos en Lyon en época más avanzada y en región más romanizada, ya no fueron enviados a Roma para ser juzgados.

11. La consulta al emperador

La consulta escrita de un gobernador de provincia al emperador pidiendo instrucciones sobre el modo de actuar en un proceso, es un hecho perfectamente normal en la época del principado. Tratándose concretamente de procesos contra los cristianos, son bien conocidas la mencionada consulta

[291] MOMMSEN, Strafrecht [n 230] 925-928; K. LATTE, Todesstrafe RE: Suppl 7, 1617; GARNSEY [n 180] 129-131.

[292] ML 1, 44. Cf. § 11.

[293] PLIN, Ep 10, 96, 6. Entre la inmensa bibliografía sobre la consulta de Plinio y la respuesta de Trajano cabe destacar: C. CALLEWAERT, Les premieres chrétiens furent-ils presécutés par édits généraux ou par mesures de police?: RHE 2, (1901) 7-15; E.C. BABUT, Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan relatives aux chrétiens de Bitynie: RHLR 1 (1910) 289-305; W. WEBER, Nec nostri saeculi est: FgKarl Müller" (Tübingen 1922) = WF 267 [1971] 1-32; MAYER-MALY [n 244] SDHI 22 (1956) 311-328; H. BABEL, Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlichen Sicht (DissErlangen 1961); M. SORDI, Il Cristianesimo e Roma (Bologna 1965) 131-149; R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert[2] (München 1969) 17-200; G.E.M. DE STE CROIX, Why were the early Christian persecuted?: PaP 26 (1963) 6-38; G.E.M. DE STE CROIX, Christianity's Encounter with Roman Imperial Government, en: The Crucible of Christianity, ed A. Toynbee (London 1966) 345-347; SHERWIN-WHITE, Letters [n 246] 691-712; SPEIGL, [n 1] 58-79; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (Göttingen 1970) 14-21; LANATA [n 1] 54-60; P. KERESZTES, The Imperial Roman Government and the Christian Church: ANRW, 2/23/1, 273-287.

de Plinio gobernador de Bitinia-Ponto a Trajano hacia el año 113[294], y la de Serenio Graniano procónsul de Asia a Adriano hacia los años 123 o 124[295]. Hay noticia de que debieron de existir bastante más, que dieron lugar a los rescriptos imperiales recopilados por Ulpiano[296]. En los procesos contra los cristianos había aspectos jurídicos y políticos poco claros, varios de los cuales aparecen enumerados en la mencionada consulta de Plinio[297]. La respuesta de Trajano a Plinio dejaba bien claro que no podía darse una norma general perfectamente definida para tal tipo de procesos (Neque enim in universum aliquid quod quasi certam formam habeat constitui potest)[298]. En la respuesta de Adriano las palabras τι πάρα τοὺς νόμους πράττειν con que Eusebio tradujo del original latino hoy perdido una locución del tipo aliquid contra leges facere (hacer algo contra las leyes), con que se tipificaba la figura delictiva por la que los cristianos debían ser condenados, era muy vaga y elástica[299]. Además a lo largo de este estudio hemos encontrado hechos que pudieron ser concebidos e interpretados de muy distinta manera por los cristianos y por la autoridad romana[300].

La referencia que ML hace a la consulta del gobernador al emperador es sumamente escueta. Se habla de ella en relación con un incidente ocurrido en la proyectada ejecución de Atalo, uno de los cristianos del primer grupo, del que descubrió el gobernador cuando ya se iba a proceder a su infamante ejecución en el anfiteatro, que era ciudadano romano:

---

294 PLIN, Ep 10, 96.

295 Texto en: JUST, Ap 1. 68, 6 // EUS, HE 4, 9, 1-3. Sobre el tema ver Nr 6.

296 Unica noticia sobre esta colección en: LACT, DivInst 5, 1, 19 (CSEL 19, 436). Las Divinst de Lactancio son una apología del cristianismo compuesta entre 304 y 313 (B. ALTANER-A. STUIBER; Patrologie[8] [Freiburg 1978] 185-186.

297 PLIN, Ep 10, 96, 2-9. Sobre el sentido y alcance de las preguntas de Plinio: MAYER-MALY [n 244] SDHI 22 (1956) 316-325; SHERWIN-WHITE, Letters [n 246] 694-702; DE STE CROIX, Encounter [n 293] 345-347.

298 PLIN, Ep 10, 97, 1. Sobre el sentido de la respuesta de Trajano: Sherwin-White, Letters [n 246] 710-712. Sobre la actitud de la autoridad romana frente al cristianismo durante el siglo II (con notables divergencias en lo relativo al fundamento jurídico: T. MOMMSEN, Der Religions-frevel nach römischem Recht: HZ 64 (1890) 394-421; MEYER, Ursprung [n 319] 3[3], 515-519; L. DIEU, La persécution au deuxième siècle: RHE 38 (1942) 5-19; A.N. SHERWIN-WHITE, The early Persecution and Roman Law JTS 3 (1952) = Letters [n 245] 772-786; J. MOREAU, La persécution du Christianisme dans l'Empire Romain (París 1956) 65-74; H. LAST, Christenverfolgung II: RAC 2, 1208-1227; R. WLOSOK, Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte: Gymn 66 (1959) 15-32; DE STE CROIX [n 293] PaP 26 (1963) 6-13; GRÉGOIRE [n 241] MBelg 56/5, (1964) pp. 13-32; T.D. BARNES, Legislation against the Christians: JRS 58 (1968) 44-50: SPEIGL [n 1] 44-45; 71-77; 122-131; 157-178; MOLTHAGEN, [n 293] 28-37.

299 JUST, Ap 1. 68, 6 // EUS, HE 4, 9, 3. Sobre el sentido de esta disposición: Nr 6 § 11.

300 § 8-10.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

ML 1, 44

μαθὼν ὁ ἡγεμὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν, ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀναληφθῆναι μετὰ καὶ τῶν λοιπῶν ἐν τῇ εἱρκτῇ ὄντων, περὶ ὧν ἐπέστειλεν τῷ Καίσαρι καὶ περιέμενεν τὴν ἀπόφασιν τὴν ἀπ' ἐκείνου.

Habiéndose enterado el gobernador de que (Atalo) era ciudadano romano, mandó que lo llevasen con los demás que estaban en la cárcel, sobre los que escribió al emperador, y estaba esperando su respuesta.

El hecho de que durante el proceso el gobernador no se enterase de la calidad de ciudadano romano de Atalo hasta el mismo momento de su proyectada ejecución es llamativo. Probablemente está relacionado con la actitud de Atalo durante el interrogatorio. De su compañero Santo, condenado a sufrir la misma pena infamante que él, se sabe que se negó en absoluto, aun bajo tortura, a dar al tribunal sus datos de identificación personal[301]. Aunque de Atalo nada se dice, y sería gratuito suponer en él una conducta idéntica a la de Santo, su condena a pena infamante junto con Santo y otros dos y el hecho de ignorarse su ciudadanía indican claramente la existencia de una circunstancia grave anormal que pesaba en contra suya.

Con frecuencia se ha puesto en relación directa la consulta del gobernador con el descubrimiento de la ciudadanía de Atalo[302]. Es una interpretación posible, pero no la única. El sentido indefinido del aoristo griego empleado para expresar el momento de la consulta (ἐπέστειλεν) no permite precisar si esta acción fue anterior o posterior al incidente. El imperfecto (περιέμενεν) utilizado para expresar la espera, parece indicar un estado continuado no iniciado precisamente entonces, y podría ser un indicio, aunque no una prueba, de que la consulta ya se había hecho antes de producirse el incidente. En todo caso parece que la consulta no se refirió sólo a Atalo, sino a todo el grupo al que éste quedó incorporado.

Como es natural, la comunidad cristiana y el público en general no debieron de tener conocimiento exacto del contenido de la consulta[303], o sólo lo tuvieron en la medida en que el gobernador lo hubiese hecho público, tal vez para justificar ante la opinión pública la interrupción del proceso. Toda reconstrucción del contenido de la consulta es por tanto puramente conjetural. Sin embargo para valorar los hechos es importante

---

301 ML 1, 20.

302 Por ejemplo: SHERWIN-WHITE, Roman Society [n 89] 69-70; J. BLEICKEN, Senatsgericht und Kaisergericht (Göttingen 1962) 145-146; KERESZTES [n 1] Hist 16 (1967) 83; SPEIGL, [n 1] 179; BERWIG, [n 1] 75.

303 En este sentido: GEFRKEN [n 6] Herm 45 (1910) 492; SPEIGL [n 1] 180; LANATA, [n 1] 130.

examinar los diversos problemas jurídicos y políticos ante los que se encontraba el gobernador en ese momento del proceso.

En la consulta se trató ciertamente la cuestión de la ciudadanía. Lo prueba el hecho de que Atalo precisamente por haberse descubierto su calidad de ciudadano, quedase incorporado al grupo de detenidos sobre los que ya se había consultado o sobre los que luego se consultó. En todo caso la consulta se refirió a todos ellos (περὶ ὧν) , no sólo a Atalo[304]. No es posible determinar si el grupo de cristianos que estaban en la cárcel y a los que quedó incorporado Atalo, estaba constituido exclusivamente por ciudadanos romanos. En tal caso en las palabras μετὰ καὶ τῶν λοιπῶν habría de sobreentenderse «con los demás ciudadanos romanos» y cabría suponer que la cuestión de la ciudadanía había sido el punto central de la consulta, y que ésta se había hecho probablemente antes del incidente de Atalo[305].

Los datos personales conocidos de los cristianos que integraban ese grupo, no dan demasiada luz sobre su posible calidad de ciudadanos. Eusebio sólo transmite un total de diez nombres, de los que la mayor parte pertenecen al grupo de los condenados ad bestias. Según datos sustancialmente fidedignos de varias listas posteriores, basadas probablemente en la que contuvo la carta de los cristianos de Vienne y Lyon, omitida por Eusebio en los fragmentos que transcribió en su Historia Eclesiástica, pero reproducida por él en otra suya hoy perdida sobre los mártires[306], el número de mártires fue de 48, o algunos menos por darse probablemente en la lista alguna duplicación[307]. De ellos se dice que 19 murieron en la cárcel y 6 fueron entregados ad bestias. Los 23 restantes, cuyo género de muerte no se especifica, pertenecieron evidentemente al grupo de los decapitados. La ciudadanía romana fue irrelevante para los que murieron en la cárcel. Si como se deduce del texto de la narración cristiana, el criterio fundamental de discriminación entre decapitación y entrega ad bestias fue la ciudadanía romana, resultaría que entre los cristianos ejecutados en Lyon los ciudadanos romanos, o quienes parecían serlo, estaría en proporción de 24 (23 decapitados más Atalo) a 5 (6 condenados ad bestias menos Atalo). Esa proporción parece llamativa, aun teniendo en cuenta que en una zona profundamente romanizada como fueron las ciudades de Lugdunum y Vienna, una gran parte de la población libre gozó ya tal vez

---

304 ML 1, 44.

305 En este sentido: LANATA, [n 1] 135.

306 EUS. HE 5, 4, 3.

307 Reconstrucción crítica de la lista de los mártires en QUENTIN, [n 35] ABoll 39 (1921) 113-138. Interesantes observaciones sobre la lista en HIRSCHFELD [n 1] SBBerl 1895, 385-390 = KlSchr 159-164; NAUTIN, [n 26] 49-53.

de la ciudadanía romana[308]. De haberse dado esa alta proporción de ciudadanos romanos en las comunidades cristianas de Lyon y Vienne, sería indicio de que en el momento de los sucesos las comunidades no estaban integradas predominantemente por advenedizos, como a veces se ha pensado. Por otra parte indicaría también que en ciudades como Lyon y Vienne el hecho de ser ciudadano romano no era demasiado relevante como índice del estado social de una persona libre.

Entre los cristianos decapitados aparecen en la lista unos cuantos nombres griegos: Macario, Alcibíades, Filomeno, Potumene (?), Biblis, Elpis[309]. Tales nombres pueden ser indicio del origen helenístico de alguno de esos cristianos, pero no necesariamente de su falta de ciudadanía romana. Por otra parte la extraña formulación empleada por la narración cristiana («a cuantos parecían tener la ciudadanía romana, los hacía decapitar»)[310] deja la impresión de que al autor cristiano de ML estimaba tal vez que había sido decapitado y no entregado ad bestias algún cristiano que parecía tener la ciudadanía romana, aunque en realidad no la tenía.

En todo caso aunque en la época de Marco Aurelio en las zonas muy romanizadas, la ciudadanía romana había perdido mucho del carácter de privilegio destacado que tuvo en otros tiempos, y aún conservaba en otras regiones[311], es claro que para el gobernador de la Lugdunense constituía un grave problema la ejecución en el anfiteatro de un ciudadano romano, hasta el punto de hacer suspender la ejecución ya iniciada.

Independientemente del caso de Atalo y del problema de la ciudadanía de los cristianos detenidos, el gobernador se hallaba ante un proceso en cuyo planteamiento y desarrollo inicial había jugado un papel importante la acusación de atrocidades cultuales. Por todos los indicios esa acusación basada en rumores muy extendidos, sólo había tenido apoyo en la declaración de unos esclavos paganos amedrentados, y había sido insistente y denodadamente negada, aun bajo tortura, por los inculpados. Es lo más probable que el gobernador al hacer la consulta considerase infundada la acusación. Sin embargo hubo de pesar en él la vehemente in-

---

308 Sobre Lugdunum: WUILLEUMIER, [n 50] 110-56. Sobre Vienna: SHERWIN-WHITE, Citizenship² [n 51] 351-352 n. En época próxima a los sucesos de Lyon, Celso achacaba al cristianismo el bajo nivel social y cultural de la mayor parte de sus seguidores: ORIG, Cels 1, 27; 3, 44.50.55.73-78; 6, 12-13.23. Comentario en C. ANDERSEN, Logos und Nomos (Berlin 1955) 168-175. Sobre la comunidad cristiana de Lyon en la época aquí estudiada: A. AUDIN, Sur les origines de l'église de Lyon en L'homme devant Dieu, Mélanges de Lubac 1 (Paris 1963) 223-231; GRIFFE, Gaule Chrétienne [n 1] 1², 21-35; NAUTIN, [n 26] 97-99.

309 QUENTIN [n 35] ABoll 39 (1921) 136-137.

310 ML 1, 47.

311 Sobre el sentido y alcance de la ciudadanía romana en la época de los Antoninos: SHERWIN-WHITE, Citizenship² [n 50] 265-274.

dignación popular contra los cristianos ocasionada por esa inculpación y por su inicial confirmación[312].

Como consecuencia de esa acusación dos procesados (o cuatro si la consulta se hizo ya antes de la primera serie de ejecuciones) habían sido ejecutados (o al menos condenados *ad bestias* en la segunda hipótesis)[313], aunque probablemente por motivos ajenos a la acusación, como parece cierto al menos en el caso de Santo[314]. Además un buen grupo había muerto en la cárcel como consecuencia de los malos tratos[315]. Quedaba el grupo de procesados probablemente pendientes de sentencia, y se planteaba el problema jurídico y político de qué hacer con ellos. Una absolución en las circunstancias de excitación tumultuaria que se habían dado al principio del proceso, podría ser políticamente improcedente.

Por otra parte el proceso se había iniciado probablemente por un sumario (*elogium*) instruido por las autoridades locales y las fuerzas militares encargadas del orden público, movidas a ello por un tumulto popular. No había habido por tanto acusador privado que se responsabilizase de la acusación. Otros cristianos habían sido procesados como consecuencia de detenciones progresivas ordenadas por el gobernador. Con ello no había posibilidad de exigir responsabilidades por eventual calumnia, como se indicaba en la antes mencionada instrucción de Adriano al procónsul de Asia en el año 123 o 124 sobre la manera de actuar con los cristianos[316]. Es problemático que el gobernador de la Lugdunense el 177 conociese y se sintiese obligado por esas instrucciones[317], y en todo caso sería muy poco político seguirlas. Tampoco sería políticamente procedente exigir responsabilidades a las autoridades locales en el caso de que en el ejercicio de sus funciones policiales hubiesen redactado un *elogium* que posiblemente había resultado infundado[318]. Además el grupo de cristia-

---

312 Sobre este tipo de problemas en los procesos contra los cristianos: KERESZTES, [n 90] VigChr 18 (1964) 213. Sobre la presión tumultuaria frecuentemente ejercida sobre los gobernadores: COLIN, [n 90] 134-152 (no admisible en su tesis central).

313 ML 1, 37. 40-42.

314 Ver § 4.

315 ML 1, 28.

316 Traducción griega del texto del rescripto de Adriano en JUST, Ap 1, 68, 6-10; EUS, HE 4, 9, 1-3. Sobre la motivación y el sentido del rescripto sobre todo en lo referente a las acusaciones calumniosas: Nr 6.

317 Sobre la generalización del valor normativo de este tipo de constituciones imperiales: G.I. LUZZATTO, Ricerche sull'applicazione delle constituzioni imperiali nelle provincie en Scritti di diritto romano in onore di Contardo Ferrini publicati dalla R. Università di Pavia (Milano 1934) 284-291; R. ORESTANO, Il potere normativo degli Imperatori e le costituzioni imperiali (Torino 1937 = 1962) 65-92.

318 Referencia a diversas disposiciones que ya desde el tiempo de Adriano exigían responsabilidades en tales casos en Dig 48, 3, 6, 1 (MARCN, IudPubl 2).

nos retenidos en la cárcel, si bien probablemente parecía ser inocente de las atrocidades cultuales que inicialmente se le atribuían, se mantenía firme en la confesión de su cristianismo. La actitud de los gobernadores de provincia de la época inmediatamente anterior variaba mucho en semejantes casos. Había gobernadores que procuraban evitar conflictos con los cristianos[319]. Alguno había incluso rechazado el elogium contra un cristiano por considerarlo incorrecto[320]. Algún gobernador había puesto en libertad a un cristiano detenido, precisamente para evitar que el conflicto alcanzara mayores proporciones[321]. En tiempo de Marco Aurelio había habido numerosas condenas a muerte de miembros importantes de las comunidades cristianas[322]. Para esa época está también bien documentada la condena de cristianos a trabajos forzados en minas[323], no a muerte.

Un problema particular lo planteaban los renegados. En la narración cristiana se hace notar expresamente que en esta ocasión no se les puso en libertad, como era usual, por pesar sobre ellos la misma acusación de atrocidades cultuales de que se inculpaba en general a la comunidad cristiana[324]. El problema se complicaba por el hecho de que algunos de los que habían negado su cristianismo, revocaban luego su negación y volvían a su primera confesión[325]. Aunque esa recapacitación ha de situarse en general en momento posterior a la consulta, al menos en el caso de una de las detenidas parece que se dio en la fase de los interrogatorios anterior a la consulta[326].

---

319 Sobre este punto, E. MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums 3[1-3] (Stuttgart 1923) 513-515.

320 TERT, Scap 4, 3 (CCL 2, 1.130).

321 Caso típico es el de Peregrino en su época cristiana: LUC, Peregr 14.

322 En tiempos de Marco Aurelio están documentadas las ejecuciones de Justino y sus compañeros en Roma hacia el año 165 (ActJust 1 [AMA[4]]15.125), probablemente la de Policarpo en Esmirna (EUS, HE 4, 15 1), la de Sagaris obispo de Laodicea (EUS. HE 4, 26, 3), las de Carpo, Papilo y Agatonice en Pérgamo (EUS, HE 4, 15, 18), la de Trasea obispo de Eumenia en Frigia (EUS, HE 5, 24, 4), la de Publio obispo de Ateaas (EUS, HE 4, 23, 2), la de Metrodoro presbítero marcionita (EUS, HE 4, 15, 46) y tal vez la de Pionio ea Esmirna (EUS, HE 4, 15, 47) y Gayo y Alejandro en Apamea (EUS, HE 5, 16, 22). Fundamentación y crítica de estas listas en: A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 39-41; M. SORDI, I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i cristiani: SRom 9 (1961) 365-367; P. KERESZTES, Marcus Aurelius a Persecutor? HTR 61 (1968) 321-341; FREND, Martyrdom [n 1] 268-288.

323 En una carta de Dionisio obispo de Corinto a la comunidad cristiana de Roma se habla de la ayuda prestada a los cristianos condenados a las minas por el obispo Sotero y sus antecesores (EUS, HE 4, 23, 10). El episcopado romano de Sotero corresponde a los años 166-174.

324 ML 1, 33.

325 ML 1, 46.

326 ML 1, 26.

Sería gratuito pensar que fueron precisamente todos estos puntos el objeto de la consulta del gobernador. Sin embargo, su enumeración puede sevir para dar una idea de algunos de los problemas que tenía el gobernador y sobre los que eventualmente pudo haber consultado al emperador.

12. La respuesta imperial y la discriminación de penas

En la fecha aceptada como probable de los sucesos de Lyon (verano de 177) Marco Aurelio se hallaba en Roma, adonde había llegado unos meses antes (noviembre de 176) después de ocho años seguidos de ausencia, y de donde se marcharía definitivamente un año después (agosto del 178) para dirigirse a la frontera danubiana, donde murió dos años más tarde (17 marzo 180). En el verano de 177 tenía 56 años de edad y era emperador desde hacía 16 años, durante los cuales había tenido que vivir mucho tiempo fuera de Roma para hacer frente a graves problemas en las regiones fronterizas del Norte y de Oriente[327]. En su juventud había gozado de una sólida formación literaria y a lo largo de su vida había escrito en griego una serie de reflexiones personales, que acabaron siendo recogidas en una obra titulada Ἐἰς ἑαυτόν (= A sí mismo), a la que convencionalmente se le suele dar los nombres de Pensamientos, Reflexiones o Meditaciones[328]. Entre los rasgos más destacados de su personalidad hay que destacar: su universalismo cosmopolita estoico, unido a un acendrado patriotismo romano[329]; su alto ideal ético de vivir conforme a la naturaleza y a la racionalidad sin dejarse llevar de afectos y pasiones[330]; su tendencia a atribuir el mal comportamiento ajeno a ignorancia y falta de ilustración[331]; su dedicación al trabajo[332]; su conservadurismo con tendencia a no introducir innovaciones[333].

En lo que se refiere a su religiosidad personal, Marco Aurelio supo conjugar una concepción racional y difusa de la divinidad, fuertemente influida por ideas estoicas, con el respeto y la práctica personal de ritos

---

[327] Para la cronología de Marco Aurelio: P.v. ROHDE, Annius 94: RE 1/2, 2302-2304; D. KIENAST, Römische Kaisertabelle² (Darmstadt 1996) 137-138.

[328] Sobre la personalidad literaria de Marco Aurelio y el carácter de su Meditaciones: A. PUECH, Préface en: MARC AURÈLE, Pensés⁴ ed A. TRANNOY (París 1964) IV-XXVII; TRANNOY, Introdution: oc III-XXXV.

[329] MARC 2, 5, 2; 2, 5, 11; 4, 4; 6, 46, 6.

[330] MARC 3, 9; 6, 7; 6, 21, 1; 6, 42; 6, 47, 6; 7, 55; 8, 42.

[331] MARC 7, 22; 7, 26, 11.

[332] HA Marc 22, 8.

[333] HA Marc 11, 10; HA Avid 5, 7.

de la religión tradicional del pueblo romano[334]. En lo que respecta a su forma de gobernar, la posteridad alabó en él el hecho de que en sus decisiones tenía siempre muy en cuenta el parecer de sus consejeros[335]. En su consejo asesor (consilium) predominaban los miembros del más alto nivel social (optimates)[336]. Consta que entre las personas cuyo parecer tuvo Marco Aurelio en gran estima, se contaban al menos dos (Frontón y Rústico) abiertamente mal dispuestos frente a los cristianos[337].

En política religiosa Marco Aurelio continuó la línea de represión marcada por sus antecesores frente a individuos y grupos marginales, que con motivación religiosa sembrasen inquietud o pudiesen perturbar el orden público[338]. Se conocen las grandes líneas de un rescripto de Marco Aurelio del año 175 contra los adivinadores que con sus vaticinios perturbaban los ánimos del pueblo en tiempo de la rebelión de Avidio Casio[339].

---

[334] Sobre la religiosidad de Marco Aurelio: J. BEAUJEU, La religion romaine à l'époque de l'Empire 1 (París 1955) 332-352; J. VOGT, Zur Religiosität der Christenverfolger im römischen Reich: SBHdbg 1962 / 1, 13-14.

[335] Informan sobre la atención prestada por Marco Aurelio a sus formadores y consejeros: MARC 6, 21, 1; HA Marc 22, 3, 4.

[336] Sobre la composición del consilium en tiempo de Marco Aurelio: J.A. CROOK, Consilium Principis (Cambridge 1955) 69-76. HA Marc 22, 3 señala la presencia de optimates en el consejo.

[337] Sobre el influjo de Frontón y Rústico sobre el emperador: SORDI, Cristianesimo [n 294] 182-184. F.M. Cornelius Fronto natural Cirta en Africa, muerto en años poco anteriores a los sucesos de Lyon, fue considerado como el mejor orador latino de su tiempo, desempeñó importantes cargos públicos, tuvo estrecho contacto con Marco Aurelio, quien lo menciona en sus Meditaciones elogiosamente (MARC 1, 11). Datos biográficos en: P.L. SCHMIDT, Fronto 1: KP 2, 616-617. Minucio Felix en su obra apologética en forma de diálogo (Octavius) publicada a principios del siglo III (ALTANER-STUIBER[8] [n 296] 146-147) reprodujo una descripción tomada de Frontón, en la que se presenta la celebración eucarística cristiana como un banquete de desenfrenada promiscuidad incestuosa (MinFel, Oct 9, 6-7). P. FRASSINETTI, L'orazione de Frontone contro i cristiani: GIF 2 (1949) 238-254 ha construido una aguda hipótesis (no suficientemente sólida) según el cual el pasaje mencionado y otra serie de ideas de uno de los personajes del diálogo procederían de un hipotético discurso de Frontón ante el Senado contra los cristianos, compuesto y pronunciado por Frontén por encargo de Marco Aurelio. Q. Iunius Rusticus es también citado laudatoriamente por Marco Aurelio entre las personas que contribuyeron a su formación (Marc 1, 7). Había desempeñado importantes cargos públicos y en su calidad de praefectus urbi dirigió el proceso contra el apologeta Justino, en el que condenó a muerte a éste y a otros seis cristianos, en Roma entre los años 165 y 167. Datos biográficos en: v. ARNIM-RIBA, Iunius 146: RE 10/1, 1083. Texto de la narracción del proceso de Justino en: AMA[4] 15-18. Comentario en: BERWIG [n 1] 23-34. Sobre la posible referencia de Marco Aurelio (Marc 3, 16, 2) a las atrocidades atribuidas a los cristianos (tal vez sin descartarlas): BERWIG [n 1] 93-94.

[338] Sobre la política de represión de personas o grupos que con su actividad pudiesen ocasionar inquietud social o alteraciones del orden: R. MACMULLEN, Enemies of the Roman Social Order (Cambridge Mass 1966-1975) passim (conclusiones: 224-228).

[339] Al rescripto de Marco Aurelio sobre los vaticinadores hacen referencia: E. LEVY, Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht: BIDR 45 (1938) 100-101 = Gesammelte Schriften (Köln-Graz 1963) 2, 463-464; SORDI, [n 322]: SRom 9 (1961) 372-375.

Se sabe también por un pasaje conservado de la Apología del cristiano filorromano Melitón de Sardes, publicada en griego hacia el año 172, y dirigida a Marco Aurelio, que en tiempo de éste habían aparecido nuevas disposiciones (καινὰ δόγματα), que resultaban perjudiciales para los cristianos al favorecer de hecho a quienes los acusaban abusivamente. Dado lo escueto de la noticia, es imposible precisar la naturaleza jurídica y el alcance de esas disposiciones (¿instrucciones imperiales, rescriptos, normas regionales, decisiones locales?)[340]. Hemos visto que de hecho están bien documentadas varias acciones contra los cristianos con condenas a muerte y ejecuciones, ocurridas en tiempos de Marco Aurelio[341], de forma que a pesar de los intentos de varios apologetas cristianos de la segunda mitad del siglo II (Melitón, Atenágoras, Tertuliano) de presentar al prestigioso emperador Marco Aurelio como favorable al cristianismo, parece históricamente cierto que en su tiempo se deterioró notablemente, al menos de hecho, la situación de los cristianos[342]. En un pasaje de sus Meditaciones aparece claramente su opinión sobre ellos: al alabar la entereza de quienes están dispuestos a dar su vida cuando sea necesario hacerlo, afirma que esa actitud loable «debe proceder de una opción personal (ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως), y no (debe darse), como en el caso de los cristianos, por simple oposición (κατὰ ψιλὴν παράταξιν), sino con reflexión, con dignidad, de forma convincente, sin teatralidad»[343]. Con ello Marco Aurelio afirma claramente que reconoce la entereza de los cristianos al estar dispuestos a dar sus vidas, pero que la considera ética, estética y socialmente rechazable, porque deriva de motivos inadmisibles, y se lleva a cabo de forma incorrecta.

---

[340] Texto de Melitón en: EUS, HE 4, 26, 8-11. Sobre el tema: BEAUJEU [n 335] 1, 353-354; J. ZEILLER, À propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les Chrétiens: REAug 2 (1956) 259-268; SORDI [n 322] SRom 9 (1961) 368-378; BERWIG [n 1] 52-68.

[341] Sobre los martirios en tiempo de Marco Aurelio: n 322.

[342] Sobre el empeoramiento de la situación de los cristianos en tiempo de Marco Aurelio: GREGOIRE [n 241] MBelg 65/5 [1964] 157-161; BEAUJEU [n 334] 1, 355-358; M. SORDI, Polemiche [n 337] RSCI 16 (1962) 1-28; KERESZTES [n 322] HTR 61 (1968) 322-341; FREND, [n 1] (1965) 268-288. Sobre la tendencia de los apologetas (MelSard [EUS, HE 4, 26, 8-11]; ATHNG, Leg 37; TERT, Ap 5, 4-6) a salvar la imagen de Marco Aurelio y otros emperadores reconocidos como buenos: K. ALAND, The Relation between Church and State in Early Times: a Reinterpretation: JTS 19 (1968) 117-125.

[343] MARC 11, 3. Sobre este texto: BERWIG [n 1] 90-91. Sobre la actitud personal de Marco Aurelio frente al cristianismo: BEAUJEU [n 334] 353-358; VOGT, [n 334] SBHdbg 1962/1. 13-1; M. SORDI, Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo: RSCI 16, (1962) 6-10; BERWIG [n 1] 90-102; KERESZTES [n 322] HTR 61 (1968) 321-341; T. KLAUSER, Sind der christhischen Oberschicht seit Mark AUrel die höheren Posten im Heer und in der Verwaltung zugänglich gemacht worden?: JbAC 16 (1973) 60-66; KERESZTES [n 293] ANRW 2/23/1, 297-304.

ML sólo hace referencia expresa al contenido de la respuesta imperial para explicar el curso de la segunda serie de ejecuciones. Parece que la llegada del rescripto fue algo anterior a la gran fiesta en que tuvo lugar esa segunda serie de ejecuciones, que se identifica con la celebración anual del concilium Galliarum en los primeros días de agosto[344].

Se ha hecho notar con razón que es muy problemático que los cristianos conocieran exactamente el texto del rescripto. Probablemente tanto los cristianos como el público en general, sólo lo conocieron en la medida en que el gobernador le dio publicidad. Es también probable que el gobernador diese cierta publicidad a la llegada del rescripto y a su contenido para explicar ante la opinión pública la continuación y el probable cambio de planteamiento de un proceso ruidoso interrumpido[345]. Es en cambio muy dudoso que los cristianos de Lyon hubieran tenido interés y oportunidad de considerar detenidamente el texto completo del rescripto[346].

Para conjeturar su contenido hay por tanto una doble base: la breve referencia directa de la narración cristiana, basada en la eventual publicidad que el gobernador hubiese dado al contenido del rescripto, y la actuación subsiguiente del gobernador, que presumiblemente se ajustó a las instrucciones que se le daban. Es también muy posible que esas dos fuentes se reduzcan únicamente a la segunda, en el caso en que los cristianos conociesen únicamente el hecho de la llegada del rescripto y dedujesen su contenido de las medidas subsiguientes tomadas por el gobernador.

La referencia directa de la narración cristiana es sumamente escueta:

ML 1, 47

ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι.	al haber ordenado el emperador que a unos se ejecutase, y a otros si negaban, se les absolviese.

Por la brevedad, la lengua y la terminología empleada en esta referencia es totalmente imposible deducir de ella la formulación original del texto del rescripto. Más bien, se trata de una formulación libre, no técnica y abreviada. 'Αποτυμπανίζειν es en la época romana un término no técnico empleado en el sentido de ejecutar una pena de muerte en g e n e -

[344] Sobre el concilium Galliarum y su celebración anual en Condate: O. HIRSCHFELD, Le conseil des Gaules: KlSchr 127-131; WUILLEUMIER, Lyon métropole [n 49] 33-42; J. DEININGER, Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit (München 1965) 99-107.

[345] Podría ser un indicio en este sentido la espectacularidad (θεατριζων, ἐμπομπεύων) con que procedió el gobernador depués de la llegada del rescripto: ML 1, 47.

[346] En este sentido: SPEIGL, RömStaat [n 1] 179-181.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

ral, sin referencia a la modalidad específica de la ejecución[347]. Según se deduce de la escueta formulación cristiana, en el rescripto se establecía una norma que en lo sustancial coincidía con la establecida por Trajano en sus instrucciones a Plinio en el año 112 ó 113: si deferantur et arguantur puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se christianum esse... veniam ex paenitentia impetret (si son denunciados y quedan convictos, se les ha de condenar, pero de forma que quien negase ser cristiano... obtenga el perdón por su arrepentimiento)[348].

La absolución de quienes se distanciaban del grupo cristiano negando su adhesión a él, tenía precedentes anteriores y distintos de la represión del cristianismo. En tiempo de Tiberio en la aplicación de un senadoconculto del año 16 pC en el que se tomaban medidas contra los astrólogos en relación con un proceso por maiestas[349], se concedió el perdón a quienes lo solicitaban y prometían abandonar su profesión[350]. En una serie de medidas tomadas contra los judíos también en tiempos de Tiberio por un senadoconsulto que expulsaba de Italia a los libertos que practicaban cultos egipcios y judíos[351], se exceptuó de la medida a quienes dejaran de practicar tales ritos en un determinado plazo[352]. El año 67 se procedió de forma semejante contra los judíos de Antioquía, o contra un determinado grupo de ellos, con ocasión de un motín ocurrido durante la Primera Guerra Judía, en el que se les acusó del intento de incendiar la ciudad: a los sospechosos se les ofreció la oportunidad de librarse del castigo si ofrecían sacrificios según los ritos helenísticos en contra de la tradición judía[353].

A no ser que el último de los casos mencionados tenga ya algo que ver con la comunidad cristiana de Antioquía[354], la aplicación del sistema

---

347 G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1968) 218; COLIN, Empire des Antonins [n 48] 172; J. VERGOTE, Folterwerkzeuge RAC 8, 119-120.

348 PLIN, Ep 10, 97. 1 (Trajano). Bibliografía sobre este punto: n 294.

349 Se trata del proceso político seguido ante el senado contra M. Scribonius Libo al que entre otras cosas se acusaba de haber consultado a astrólogos y adivinos y haber realizado prácticas mágicas (TAC, Ann 2, 27-32). Sobre este proceso y las medidas tomadas contra los astrólogos y adivinos (condena a muerte, expulsión de Roma, confiscación de bienes, etc.): F.H. CRAMER, Astrology in Roman Law and Politics (Philadelphia 1954) 237-240; D.C.A. SHOTTER, The trial of M. Scribonius Libo Drusus: Hist 21 (1972) 88-98.

350 SUET, Tib 36, 3; DIO 57, 15, 8. Es interesante la problemática planteada por Ulpiano en la interpretación del senadoconsulto, que recuerda la planteada por la represión del cristianismo: ULP, OffProc 7 (Coll 15, 2, 1-3). Sobre este punto: Nr 6, 396-397.

351 JOS, Ant 18, 3, 5; TAC, Ann 2, 85; SUET, Tib 36, 1-2. Sobre este suceso: E.M. SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule (Leiden 1976) 361-363.

352 TAC, Ann 2, 85.

353 JOS, Bell 7, 3, 3. Sobre los sucesos de Antioquía: C.H. KRAELING, The Jewish Community of Antioch: LBL 51 (1932) 150-152; FREUDENBERGER, Verhalten² [n 293] 141-142; SMALLWOOD [n 351] 361-363.

354 Sugiere esta posibilidad: SMALLWOOD, [n 351] 361-363.

de la venia ex paenitentia en la represión del cristianismo aparece documentada por primera vez en la actuación de Plinio con los cristianos de Ponto el año 112 ó 113[355] y en su confirmación por Trajano[356]. A partir de ese momento parece haber sido normal, como se desprende de los escritos de los apologetas[357], de varios escritos martiriales[358] y de la controversia sobre la licitud de la negación del cristianismo ante los tribunales admitida por algunos grupos gnósticos[359]. En este punto Marco Aurelio no hizo otra cosa que confirmar una práctica sólidamente establecida.

La concesión de la venia ex paenitentia al caso de Lyon implicaba como base la convicción de Marco Aurelio de que las atrocidades atribuidas a la comunidad cristiana o carecían de base o al menos en ese caso no estaban suficientemente probadas. Por otra parte supone también el mantenimiento del principio de que se había de condenar a los cristianos por el hecho de serlo, sin necesidad de eventuales delitos accesorios.

De la escueta formulación cristiana parece desprenderse a primera vista que en el rescripto sólo se preveían dos alternativas: absolución para los renegados y pena de muerte para los demás. La construcción gramatical bimembre (τούς μὲν - εἰ δέ τινες) parece favorecer esta interpretación. Sin embargo sólo es correcta en lo que tiene de afirmativo, no en lo que tiene de exclusivo, ya que en las comunidades de Lyon y Vienne había confesores supervivientes en el momento de redactarse la narración. Eusebio al dar por terminado el tema de la persecución de Lyon escribe lo siguiente: «¿qué falta hace enumerar la lista de los mártires contenida en el mencionado escrito, por una parte los consumados por decapitación, por otra los arrojados como alimento a las fieras, y los muertos en la cárcel y el número de los confesores hasta entonces supervivientes (τόν τε ἀριθμὸν τῶν εἰς ἔτι τότε περιόντων ὁμολογητῶν)?»[360]. No hay el menor indicio de un malentendido de Eusebio que vio esas lislas y las copió en otra obra suya hoy perdida. No hay tampoco ninguna dificultad terminológica: ὁμολογητής en la terminología cristiana de esta época designa inequívocamente al cristiano que ha confesado públicamente su fe, aunque no haya tenido que dar su vida por

---

[355] PLIN, Ep 10, 96, 6.

[356] PLIN, Ep 10, 97, 1 (Trajano).

[357] Por ejemplo ya hacia el año 150: JUST, Ap 1, 4, 6; 139, 3.

[358] Por ejemplo en época anterior a los sucesos de Lyon: ActJust[1] 5 (AMA[4] 17.126); ActJust[2] 5,4 (AMA[4] 17); 5,5 (AMA[4] 17.126); MartPolyc 3, 1; 8, 2; 9,3 // EUS, HE 4, 15, 5.15.18.20.

[359] Sobre este punto: A. ORBE, Los primeros herejes ante la persecución: AGreg 83 (1956) 1-101 que recoge y analiza los textos de Tertuliano y Clemente de Alejandría en que se impugna esta doctrina gnóstica.

[360] EUS, HE 5, 4, 3.

esa confesión[361]. Εἰς ἔτι τότε περιεῖναι significa indudablemente «sobrevivir hasta ese momento»[362] y se refiere al momento de la redacción del escrito de los cristianos de Lyon y Vienne a los de Asia y Frigia. Por su parte este escrito narra los sucesos como algo reciente pero ya terminado, y en ningún momento deja la impresión de estar redactado durante una persecución todavía en curso[363]. No cabe aquí intentar precisar quiénes eran esos confesores supervivientes, en qué se basaba su discriminación respecto a los condenados a muerte, o en qué situación jurídica se encontraban. Baste señalar que para esta época ya había en otros lugares cristianos que por serlo habían sido condenados a trabajos forzados y no a muerte[364].

En todo caso la existencia de esa categoría de confesores supervivientes en Lyon indica que el rescripto de Marco Aurelio no ordenaba taxativamente condenar a muerte o absolver, como a primera vista parece deducirse del texto de la narración cristiana. La breve referencia al rescripto no pretende reflejar exhaustivamente su contenido, sino explicar por dos disposiciones de las varias que probablemente contenía, la diversidad de trato que se iba a dar a los dos grupos más contrapuestos de detenidos: absolución y condena a muerte.

No es fácil descubrir el criterio de discriminación en cuanto a la pena (decapitación-exposición ad bestias) seguido por el gobernador probablemente según las instrucciones del rescripto. La narración cristiana expone la discriminación con las siguientes palabras:

ML 1, 47

καὶ ὅσοι μὲν ἐδόκουν πολιτείαν Ῥωμαίων ἐσχηκέαι, τούτων ἀπέτεμνε τὰς κεφαλάς, τοὺς δὲ λοιποὺς ἔπεμπεν εἰς θηρία.	A cuantos parecían tener la ciudadanía romana, los hacía decapitar, a los demás los enviaba a las fieras.

El texto es a primera vista claro pero ofrece en sí y en el contexto, notables dificultades. En primer lugar la extraña formulación «a cuantos parecían tener la ciudadanía romana». En segundo lugar el hecho de que a Atalo del que se había sabido que era ciudadano romano[365], se acabó condenándole ad bestias[366].

[361] G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961 = 1991) 957; H. DELEHAYE, Martyr et confesseur: ABoll 39 (1921) 27-34; Sanctus (Bruxelles 1927) 76-95; B. KOTTING, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche JbAC 19 (1976) 7-15.

[362] LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹ 1.372.

[363] En este sentido acertadamente aunque sacando consecuencias excesivas: NAUTIN, Lettres [n 26] 62-63.

[364] EUS, HE 4, 23, 10. Cf. n. 224.

[365] ML 1, 44.

[366] ML 1, 50.

Es en sí posible que Marco Aurelio estableciese la ciudadanía romana como criterio de discriminación del género de pena; pero según los datos de **ML** la falta de ciudadanía no fue el común denominador de los cuatro cristianos condenados ad bestias después de la llegada del rescripto. Atalo era oriundo de Pérgamo[367], tenía ciudadanía romana[368] y es caracterizado por la narración cristiana como columna y fundamento de la comunidad[369], persona de renombre[370] y particularmente odiado por las masas[371]. En su vida religiosa hubo experiencias místicas y gozaba de ascendiente entre sus compañeros[372]. Aparece con gran entereza en el tormento[373]. Del hecho de que su ciudadanía romana no fuese conocida por el gobernador hasta después de su primera condena ad bestias[374] se deduce que en su interrogatorio se produjo alguna irregularidad. En esa primera condena aparece asociado a Santo, que se había negado tenazmente a identificarse ante el tribunal[375]. Como hemos visto probablemente Santo desde el punto de vista romano fue condenado por su contumacia independientemente de toda otra acusación[376]. El hecho de que Atalo aparezca asociado a Santo en el grupo de los cuatro cristianos inicialmente condenados ad bestias, hace pensar en algo particularmente grave (contumacia, ¿destacada acción proselitista?)[377] que a los ojos del gobernador pesaba sobre él. Indudablemente guarda alguna relación con todo esto el dato de que era conocido[378] y de que la masa mostraba con él un particular encarnizamiento[379]. Su inicial condena ad bestias suspendida al conocerse su calidad de ciudadano romano, fue mantenida después de la llegada del rescripto. El motivo que para ello da la narración cristiana, es la condescendencia del gobernador con la masa (τῷ ὄχλῳ χαριζόμενος)[380]. Ese motivo es perfectamente aceptable como explicación parcial, en cuanto recoge uno de los motivos que probablemente indujeron al gobernador a tomar su decisión. Resulta en cambio poco verosímil como motivo único: que el mismo gobernador que en un momento en que se pedía a gri-

---

367 ML 1, 47.
368 ML 1, 44.
369 ML 1, 17 con una clara alusión bíblica a 1 Tim 3, 15.
370 ML 1, 43.
371 ML 1, 50.
372 ML 3, 2.
373 ML 1, 43, 52.
374 ML 1, 44.
375 ML 1, 20.
376 En este sentido acertadamente: SHERWIN-WHITE, Letters of Plinius [n 245] 699.
377 HARNACK, Mission [n 53], 361 apunta la posibilidad de que Atalo fuese un misionero.
378 ML 1, 43.
379 ML 1, 43-44.50.
380 ML 1, 50.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

tos la ejecución de Atalo y se recibía a éste en el anfiteatro con muestras de feroz entusiasmo, había interrumpido la ejecución[381], indudablemente para no incurrir en una ilegalidad, ahora lo entregase de nuevo ad bestias para congraciarse con las masas. Si en el rescripto se hubiese establecido como criterio de discriminación la ciudadanía romana, la ilegalidad sería aún mayor. Resulta difícil concebir esa conducta en un gobernador romano de no darse circunstancias anormales[382], y por la narración cristiana no parece que la presión popular fuese más fuerte que en el momento de la suspensión de la ejecución[383]. Se ha explicado la conducta del gobernador suponiendo que la calidad de ciudadano romano de Atalo no estaba suficientemente clara o resultaba difícil de probar[384]. La explicación es posible, pero no se impone necesariamente.

El segundo de los condenados ad bestias, Alejandro, era oriundo de Frigia y médico de profesión, llevaba muchos años en las Galias y se le caracteriza como muy conocido por su amor a Dios y su libertad de palabra y como partícipe del carisma apostólico[385]. Cabría ver en él una persona dedicada a la difusión del cristianismo, que sin tener un cargo institucionalizado en la comunidad, compaginaba su profesión de médico con su actividad apostólica[386]. No había sido detenido inicialmente a pesar de estar calificado como muy conocido y de no haber vestigio alguno en su ulterior conducta de que se hubiese ocultado. Tal vez todo ello podría ser indicio de que no se hallaba en Lyon en las primeras fases de los sucesos. Sólo aparece en la narración cristiana en la última fase[387]: en los interrogatorios públicos a que se sometió a los procesados antes de condenarlos. En ese momento se hallaba entre los espectadores junto al tribunal y animaba con gestos llamativos a los cristianos sujetos a interrogatorio.

---

381 ML 1, 43-44.

382 Para valorar la actitud correcta de un gobernador que ha consultado al emperador, es orientador, aunque se refiera a un caso de apelación que no se dio en Lyon, un texto de Ulpiano que hace expresa referencia a normas dadas por Marco Aurelio: Dig 28, 3, 6, 9 (ULP, Sab 10). Comentario en M. CAMPOLUNGHI, Gli effetti sospensivi dell'appello in materia penale: BIDR 75 (1972) 210-215.

383 Ven una grave transgresión de las normas imperiales en la conducta del emperador: BERWIG, [n 1] 78 y sobre todo COLIN, Empire des Antonins [n 48] 43-48 que identifica además al gobernador con Arrio Antonino ejecutado el año 187 por sus arbitrariedades. Crítica convincente en T.D. BARNES, In Attali gratiam: Hist 18 (1969) 383-384. DE STE CROIX [n 293] PaP 26 (1963) 15 considera que el gobernador se excedió por motivos políticos fácilmente admisibles para el emperador.

384 En este sentido por ejemplo: KAHRSTEDT [n 1] RhM 68 (1913) 408; GRIFFE, Gaule Chrétienne [n 1] 1², 51 n. 42; LANATA, Atti dei martiri [n 1] 135.

385 ML 1, 49.

386 Sobre este tipo de misioneros todavía en el siglo II: HARNACK, Mission [n 53], 357-362.

387 ML 1, 49-50.

Sus gestos produjeron una tumultuaria indignación entre los espectadores. El gobernador le preguntó por su identidad personal, y su escueta respuesta («un cristiano») ocasionó la ira del gobernador, probablemente por ser considerada como un desacato. La narración cristiana parece establecer un nexo causal y una consecución temporal entre esa ira del gobernador y la condena *ad bestias*: «indignado le condenó *ad bestias*» (ἐν ὀργῇ γενόμενος κατέκρινεν αὐτὸν πρὸς θηρία). Es muy probable que el frigio Alejandro no fuese ciudadano romano[388]. Sin embargo en su condena *ad bestias* tal vez no fue el único motivo determinante su calidad de *peregrinus*, sino más bien, su actitud ante el gobernador y posiblemente su actividad proselitista por las Galias.

Blandina, la tercera condenada *ad bestias* era esclava[389], había sido condenada en la primera fase del proceso, y su aparición entre los cuatro ejecutados de la última fase se debió únicamente a que en la primera serie de ejecuciones no había sido atacada por los animales a que había sido expuesta[390]. La actuación del gobernador respecto a ella después de la llegada del rescripto se limitó todo lo más a la confirmación de una sentencia ya dada, cuya ejecución había quedado temporalmente interrumpida por razones puramente de hecho. En su inicial condena *ad bestias* fue sin duda factor determinante su calidad de esclava y posiblemente también su gran entereza en los interrogatorios[391], que tal vez fue interpretada como obstinación.

Del cuarto condenado *ad bestias*, Póntico, sólo se sabe que era un muchacho de unos quince años[392]. Su nombre puede dar un ligero indicio de su origen oriental. Llama la atención que siendo tan joven fuese condenado a una pena tan dura, siendo así que la edad solía ser tenida en cuenta en la determinación de la pena en favor de los inculpados jóvenes[393]. Hace la impresión de que sobre él pesaba alguna grave circunstancia desfavorable que no se especifica, y que probablemente no fue sólo su falta de ciudadanía romana.

La formulación empleada en la narracion cristiana para expresar el criterio de discriminación de penas (ὅσοι μὲν ἐδόκουν πολιτείαν Ῥωμαίων ἐσχηκέναι = cuantos parecían tener la ciudadanía romana) es extraña[394].

---

[388] Sobre el diverso grado de romanización del interior de Asia Menor y de su población en tiempos de los Antoninos: M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Roman Empire*² (Oxford 1963) 1. 254-258.

[389] ML 1, 17.

[390] ML 1, 42.

[391] ML 1, 17-19.

[392] ML 1, 53.

[393] Sobre este punto: SHERWIN-WHITE, *Letters* [n 245] 696; A. LEBIGRE, *Quelques aspects de la responsabilité pénale en droit romain classique* (Paris 1967) 42.

[394] ML 1, 47.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Ha de descartarse que tenga su base en el texto del rescripto en una eventual formulación del tipo qui civitatem romanam habere videantur ad gladium dentur, ceteri vero bestiis obiciantur[395]. No es verosímil que el emperador hubiese establecido como criterio diferenciador la apariencia (no la realidad) de la ciudadanía romana. Es posible, aunque no demasiado verosímil, que el gobernador ante eventuales dificultades de prueba hubiese dado como buena la simple apariencia de ciudadanía, por ejemplo su afirmación no plenamente probada. Es también posible que la referencia a apariencias en el texto se deba a que los que presenciaron el proceso y no conocían tal vez exactamente ni el texto del rescripto ni el criterio seguido por el gobernador, a la vista de los resultados sacaran la impresión de que el criterio seguido fue aproximadamente la posesión o no de la ciudadanía romana. Hace también la impresión de que los redactores cristianos pensaban que entre los decapitados había algún no ciudadano romano.

Con carácter puramente hipotético cabe pensar que el rescripto de Marco Aurelio en lo referente a la valoración de la pena, empleó una de las cláusulas discrecionales frecuentes en esa época en respuestas e instrucciones dadas por el emperador a gobernadores de provincia y altos funcionarios para el ejercicio de su jurisdicción penal dentro del flexible campo de la la cognitio. Desde Adriano había comenzado a imponerse en este campo como criterio de valoración de la pena la atención a la culpabilidad y a la categoría social del delincuente, existiendo con frecuencia entre ambos criterios una estrecha relación. La cláusula podía adoptar muy diversas formulaciones del tipo pro modo culpae et qualitate personarum[396].

La aplicación de la cláusula pro modo culpae a la represión del cristianismo está documentada desde el rescripto de Adriano al procónsul de Asia en el año 123 ó 124[397]. Como se ha visto, en la práctica de la represión del cristianismo consta que ante un hecho aparentemente indivisible e idéntico como es el ser o no ser cristiano, aun en el caso de llegarse a un proceso, el desenlace podía variar mucho en función de las circunstancias: absolución, dilación indefinida, condena a trabajos forzados, condena a muerte simple o agravada[398].

Una cláusula discrecional de este tipo explicaría plenamente la conducta del gobernador: condena ad bestias a personas de baja condición

---

395 Para esta terminología: VIR 1. 575; 2, 993.

396 Sobre esta cláusula sus formas y su alcance: E. LEVY, [n 230] BIDR 45 (1938) 85-91 = Ges Schr 2, 452-457. Sobre el status social como criterio de discriminación penal: G. CARDASCIA, L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et dhumiliores: RHDF 28 (1950) 319-324; P. GARNSEY, Social status and legal Privilege in the Roman Empire (Oxford 1970) 153-178.

397 JUST, Ap 1, 68. 10 // EUS, HE 4, 9, 3. Sobre este texto: Nr 6.

398 Sobre esta variedad de desenlaces: Nr. 8. Un caso de dilación indefinida en: JUST, Ap 2, 2, 1-8 // EUS, HE 4, 17, 2-7. Ver Nr 7.

social o de conducta especialmente significada antes o durante el proceso; condena a decapitación a personas de menor significación cristiana y superior status jurídico-social; condena a otras penas (probablemente ad metalla) a los confesores supervivientes, en los que cabría ver a simples cristianos, firmes en su confesión, pero no significados ni antes ni durante el proceso. Dando un paso más y siempre en el nivel de la pura hipótesis cabría pensar que en el interrogatorio final, que ciertamente se llevó a cabo de forma solemne y espectacular[399], se preguntó una vez más a los procesados por su ciudadanía. El tenerla podría ser un factor importante, aunque no el único determinante, de la qualitas personae e indirectamente del tipo de condena. De ahí tal vez la conclusión del redactor cristiano de que eran condenados a decapitación los que parecían tener la ciudadanía romana.

13. Formas agravadas de ejecución

Como hemos visto, ML describe detenidamente la ejecución de seis cristianos condenados ad bestias, dos en el primer grupo de ejecuciones antes de la llegada de la respuesta imperial, y cuatro en el segundo en ejecución de ésta.

La damnatio ad bestias consistía en condenar al delincuente a ser expuesto indefenso o insuficientemente armado, a animales salvajes (bestiis obici) dentro del marco de un espectáculo público de lucha de gladiadores (munus gladiatorium). Se diferenciaba de un combate normal con fieras (venatio) en que en la damnatio ad bestias el condenado era expuesto a animales salvajes o bien amarrado a un poste o bien sin armas defensivas adecuadas. Como la finalidad era la muerte del condenado, caso de salir con vida de la exposición a las fieras se le remataba luego por otros procedimientos, generalmente acompañados de tortura. Semejante tipo de condena se introdujo en Roma en la época final de la República y fue frecuente durante el Principado: se consideraba como forma agravada de la pena de muerte y se aplicaba a prisioneros de guerra, esclavos y malhechores destacados de bajo nivel social (humiliores)[400]. Aparece aplicado a los cristianos en otras ocasiones cronológicamente próximas a los sucesos de Lyon[401].

---

[399] ML 1, 47.

[400] Sobre la damnatio ad bestias: MOMMSEN, Strafrecht [n 229] 927; L. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms[10] (Leipzig 1921-1923 = Aalen 1964) 2, 89-90; K. SCHNEIDER, Gladiatores: RE Suppl 3, 774; K. LATTE, Todesstrafe: RE Suppl 7, 1617; GARNSEY [397] 129-131.

[401] TAC, Ann, 15, 44 (Roma 64); IGN, Rom, 4, 1-2; 5, 2 (fecha incierta); MartPol, 3, 1, 4, 11, 1 (AMA[4] 2; 4) (Esmirna entre 155 y 177, cf. n. 250); PassPerp, 19-20 (AMA[4] 42-43) (Cartago 203); Diogn, 7, 7 (fin del siglo II).

Como en Lyon esta modalidad de ejecución de cristianos se dio en dos ocasiones distintas y temporalmente separadas, hay que pensar en dos festejos públicos distintos[402]. El segundo puede identificarse con toda probabilidad con la celebración del concilium Galliarum a principios de agosto en el anfiteatro de Condate, en las inmediaciones de Lugdunum. Respecto al munus gladiatorium en que fue ejecutado el primer grupo, no cabe una identificación sólida: se ha pensado hipotéticamente en unos supuestos juegos que se celebrarían en Lugdunum tal vez con ocasión del solsticio de verano el 24 de junio[403].

ML hace notar que en tal ocasión se dio un día de espectáculo de fieras (θηριομαχία) precisamente a costa de los cristianos[404]. A primera vista hace la impresión de que el número de cuatro condenados es exiguo para llenar un día de combates con fieras, al menos en comparación con los fastuosos espectáculos con gran número de luchadores que con frecuencia se dieron en Roma y en otras localidades[405]. Sin embargo, como se verá enseguida, en la época aquí estudiada y concretamente en las Galias debió de haber serias dificultades económicas para costear espectáculos de esta clase, lo que podría explicar lo reducido del número. Por otra parte el carácter mixto del espectáculo, que no era una venatio normal, sino la exposición de condenados más o menos inermes a las fieras, seguida eventualmente de otras formas de tortura con instrumentos cuya instalación en público podría llevar cierto tiempo, hace pensar que el número de cuatro condenados pueda ser considerado como suficiente para entretener al público durante una sesión.

La utilización de condenados a muerte como material humano para los juegos de gladiadores fue usual en tiempos ya anteriores y había quedado confirmada por el mismo Marco Aurelio en fecha muy próxima a la de los sucesos de Lyon, en una oratio tenida ante el Senado el mismo año 177. En ella entre otras cosas se normalizaba la adquisición de condenados a muerte a muy bajo precio para ser utilizados como material humano en los munera gladiatoria, con el consiguiente ahorro para las personas (detentadoras de altos cargos municipales y de altos sacerdocios) que habían de costear los juegos con su propio patrimonio[406]. La

---

402 Sobre los intentos de identificar en los actuales restos del Lugdunum romano el lugar exacto en que estuvieron detenidos los cristianos: CHAGNY [n. 1] 28, 97-98; LECLERCQ [n 1] DACL 10/1, 116-119.

403 GRIFFE, Gaule [n. 1] 1², 44.

404 ML 1, 37.

405 FRIEDLÄNDER, Sittengeschichte¹⁰ [n. 400] 2, 51-53; M. GRANT, Gladiators (Harmondsworth 1971) 62-70.

406 FIRA² 1, 299 n. 49, 57-58. Comentario en: A. D'ORS, Epigrafía jurídica romana (Madrid 1953) 56-58; J.H. OLIVER-R.E.A. PALMER, Minutes of an Act of the Roman Senate: Hesp 24 (1955) 324-326.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

proximidad de las fechas y el hecho de que la decisión de Marco Aurelio tuviese particular repercusión en las Galias, han llevado a establecer una conexión entre ambos hechos y a pensar que tal vez las personalidades más destacadas de Lyon, que debían costear los juegos, serían los más interesados en la condena de los cristianos y tal vez habrían fomentado el movimiento popular contra ellos[407]. La conexión se dio probablemente en cuanto que la vieja práctica de utilizar condenados como material humano, se veía ahora confirmada por una decisión bien conocida en las Galias. Parece en cambio excesivo ver entre ambos hechos un nexo causal.

Los datos proporcionados por ML ofrecen algunas dificultades. Refiriéndose a los cristianos procesados, torturados y no ejecutados al menos todavía, que rechazaban el tratamiento de mártires, se dice expresamente que no una ni dos, sino muchas veces, habían dado testimonio, que habían sido retirados de las fieras, que tenían quemaduras, magulladuras y heridas[408]. Es claro que en prisión hubo cristianos que habían sido torturados en los interrogatorios, pero resulta problemática la estancia en prisión de cristianos retirados de las fieras (ἐκ θηρίων ἀναληφθέντες en plural). Según la narración de ML tal como se conserva, ocurrió esto en el caso de Blandina[409], pero ese dato no encaja bien en la descripción de los otros cinco condenados ad bestias. Por otra parte el empleo de animales como instrumento de tortura en los interrogatorios (no en la ejecución), aunque no imposible, resulta poco verosímil. Habría que concluir que el plural ἀναληφθέντες (retirados) o es una generalización retórica del redactor, o hace alusión a la existencia de otros cristianos condenados ad bestias distintos de los seis cuya ejecución describe ML y cuyos nombres aparecen en la lista de mártires. Esto último sería indicio de que las listas de los martirologios no tendrían por base la lista originariamente integrante de ML, conocida por Eusebio y transcrita por él en su obra hoy perdida sobre los mártires, sino que dependerían de ML en la forma abreviada y desprovista de lista en que aparece en la Historia Eclesiástica de Eusebio.

Hay otro indicio en este mismo sentido. ML al describir la ejecución de Blandina y Póntico la sitúa en el último día de los combates (τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῶν μονομαχίων) y dice expresamente que ambos fueron llevados todos los días (καθ' ἡμέραν) a presenciar las torturas de los demás[410]. La

---

[407] En este sentido: OLIVER-PALMER [n 406] Hesp 24 (1955) 324-326; KERESZTES, [n 322] HTR 61 (1968) 336-340; SPEIGL [n 1] 181, 183-184; O. MOELLER, The Trinci/Trinchi and the Martyrs of Lyons: Hist 21 (1972) 127.

[408] ML 2, 2.

[409] ML 1, 42.

[410] ML 1, 53.

primera impresión que se saca de la lectura es que los días de combates fueron más de dos y que los que intervinieron en el espectáculo fueron cristianos. Como ML y las listas de los mártires sólo hablan de cuatro cristianos ejecutados en esa segunda fase por exposición ad bestias[411], habría que concluir que Blandina y Póntico sólo pudieron presenciar en esa segunda fase las ejecuciones de los cristianos Alejandro y Atalo. En consecuencia habría que pensar o que hubo más cristianos condenados ad bestias que los descritos en el estado actual de ML y enumerados en las listas, o que hay que entender ML en un sentido distinto del que a primera vista parece tener: habría que pensar que el munus gladiatorium de la segunda fase duró varios días y que el material humano utilizado en él no sólo estuvo constituido por cristianos, sino también por otra clase de personas (delincuentes o gladiadores profesionales).

De la descripción de ML se deducen una serie de detalles sobre el desarrollo de las ejecuciones. En general en la descripción de los tormentos se deja notar la tendencia de la literatura martirial a poner de relieve el aspecto cuasimilagroso de la resistencia de los mártires, que tras pasar por diversos tormentos que no logran acabar con sus vidas, han de ser finalmente rematados. Esa tendencia que en la hagiografía tardía se desarrolla a expensas de la historicidad[412], no implica en principio falta de historicidad en los detalles proporcionados por ML, sino manifiesta solamente su insistencia en la mención de los tormentos y en la fortaleza de los mártires.

Probablemente en Lyon, como era usual en los munera gladiatoria, hubo un programa del espectáculo, en el que se anunciaban los nombres de los participantes[413]. Así se explica que los espectadores pidiesen insistentemente la aparición de Atalo[414]. Consta también que a Atalo se le hizo dar la vuelta al anfiteatro precedido de un cartel en latín en el que se anunciaba «Este es Atalo el cristiano»[415]. La vuelta al anfiteatro por los luchadores era una ceremonia normal en toda lucha de gladiadores, y probablemente, además de Atalo, hubieron de darla los demás cristianos condenados ad bestias[416].

El público aparece en ML como un personaje colectivo que interviene activamente en el desarrollo del espectáculo: pedía la aparición de los condenados[417], pedía determinadas formas de suplicio[418], increpaba a los

---

411 ML 1, 50-56.
412 DELEHAYE, Passions² [n 1] 202-207.
413 FRIEDLÄNDER, Sittengeschichte¹⁰ [n 400] 2, 71-72; GRANT [n 405] 62.
414 ML 1, 43.
415 ML 1, 44.
416 FRIEDLÄNDER, Sittengeschichte¹⁰ [n 400] 2, 72; GRANT [n 405] 63-64.
417 ML 1, 43.
418 ML 1, 38.

condenados con observaciones burlonas[419], reaccionaba con rabia o con admiración ante la entereza de los torturados[420]. Semejante participación del público fue normal en este tipo de espectáculos en el mundo romano[421].

ML no precisa la especie de animales utilizados en el espectáculo, ni la modalidad concreta que adoptó éste en lo referente a las ejecuciones de los cristianos. En el primer grupo de ejecuciones a Blandina se la expuso a las fieras colgada de un madero: la referencia a la forma de cruz que inmediatamente hace ML[422] es probablemente una consideración piadosa del narrador cristiano y no significa estrictamente que Blandina fuese atada a lo que actualmente se entiende por una cruz[423]. Hablando de Maturo y Santo, menciona expresamente ἑλκηθμοί sufridos por la acción de las fieras[424] sin que pueda precisarse exactamente si con este término se significan tirones dados a una persona amarrada, la acción de arrastrar a una persona, que en tal caso no estaría amarrada a un punto fijo, o simplemente la acción genérica de lacerar[425]. Cabe pensar por tanto que o bien se les expuso amarrados como a Blandina, o bien que se les obligó a luchar desarmados, o insuficientemente armados, con fieras menores. En el segundo grupo de ejecuciones se habla de fieras en general, sin dar más detalles[426]. Se precisa también que Blandina fue expuesta a un toro previamente metida en una red y que fue varias veces lanzada por los aires por el animal[427]. En todo caso ML hace notar siempre que ninguno de los cristianos perdió la vida con las fieras, sino que hubieron de ser sometidos a otro tipo de tormentos y finalmente rematados[428].

Además de la exposición a animales salvajes ML habla de otros tipos de tormento utilizados en la ejecución. Aparte de menciones generales en que no se especifica el tipo de tormento[429], se habla expresamente de la flagelación y de la silla rusiente. La flagelación era usual en las ejecuciones y tenía la finalidad de prepararla y agravarla[430]. En el caso de Alejan-

---

419 ML 1, 52.

420 ML 1, 53.56.

421 GRANT [n 405] 66.

422 ML 1, 41.

423 Sobre la forma de la cruz: HITZIG, Crux: RE 4/2, 1730-1731; J. BLINZLER, Der Prozess Jesu² (Regensburg 1955) 188-190.

424 ML 1,38.

425 LIDDELL-SCOTT, Lexicon⁹ [n 88], 534.

426 ML 1, 50.56.58.

427 ML 1, 58.

428 ML 1, 40.51.54.56.

429 ML 1, 38.51.53.54.58.

430 Sobre la flagelación y sus funciones: M. FUHRMANN, Verbera: RE Suppl 9, 1590-1595; W. WALDSTEIN, Geisselung: RAC 9, 469-481.

dro y Atalo ML habla de azotes en general[431], y en el de Maturo y Santo menciona «pasadas de latigazos de acuerdo con lo allí acostumbrado»[432], sin que pueda precisarse si se refiere a la práctica usual de la flagelación en todas las ejecuciones de este tipo, o a una forma peculiar de flagelación practicada en Lyon[433].

Otro género de tormento que se menciona expresamente es la silla rusiente (σιδήρὰ, καθέδρα)[434], con la que hay que identificar probablemente la parrilla (τήγανον) también mencionada[435]. La aplicación de objetos candentes como medios de tormento aparece atestiguada con modalidades diversas desde muy antiguo[436]. La modalidad concreta de la silla de hierro candente aparece mencionada por primera vez en Occidente en el caso de Lyon[437].

Al describir la ejecución de Blandina y Póntico ML habla por primera y única vez del tormento disuasorio: dice expresamente que Blandina y Póntico (joven de unos quince años de edad) habían sido llevados todos los días a presenciar las torturas de los demás; que el último día se les quiso forzar a jurar «por los ídolos»; que su negativa motivó el furor de la multitud; que se les torturó de diversas formas para forzarles a jurar[438]. En el caso de los demás cristianos el tormento había tenido en la primera fase del proceso una finalidad inquisitoria y disciplinar, y en las ejecuciones fue la forma de ejecutar la pena de muerte en su modalidad agravada e infamante.

ML sitúa la ejecución de Blandina y Póntico en el último día de los combates y no precisa el tipo de juramento al que se les quiso forzar: habla simplemente de jurar (ὀμνύναι)[439]. En la especificación «jurar por los ídolos» (ὀμνύναι κατὰ τῶν εἰδώλων) el término ídolos indudablemente procede del autor cristiano de ML, que utiliza una terminología usual entre los cristianos (con base en la traducción griega del Antiguo Testamento) para designar a las divinidades paganas[440]. El juramento aludido es indudablemente un acto de adhesión al culto pagano oficial, que era

---

431 ML 1, 58.

432 ML 1, 38.

433 En este sentido MUSURILLO [n 2] 75. FRIEDLÄNDER, Sittengeschichte[10] [n 401] 2, 73, piensa más bien en una especie de carreras de baquetas usual en ciertos casos.

434 ML 1, 38.52.

435 ML 1, 56.

436 J. VERGOTE, Folterwetkzeuge: RAC 8, 134-135.

437 Sobre la silla rusiente y la parrilla: P. FRANCHI DE CAVALIERI, S. Lorenzo e il supplizio della graticola: RQ 14 (1900) 167-168 = ST 221 (1962) 390-391.

438 ML 1, 53-54.

439 ML 1, 53.54.

440 Sobre esta acepción: F. BÜCHSEL, εἴδωλον: TWNT 2, 373-375.

incompatible con la conciencia del primitivo cristianismo y aparece con diversas modalidades concretas (sacrificio ritual, juramento por el emperador, invocación cultual al emperador, etc.) en otros procesos contra cristianos, siempre con el carácter de manifestación externa inequívoca de la negación del cristianismo para obtener la venia ex paenitentia[441]. El dato de que en la segunda fase del proceso se ofreciese la venia ex paenitentia al menos a dos de los cristianos, es altamente significativo como manifestación del cambio de planteamiento jurídico del proceso respecto a la primera fase.

Según los datos de ML varios de los cristianos condenados ad bestias en el primero y segundo grupo de ejecuciones (Maturo, Santo, Alejandro y Atalo) hubieron de ser rematados tras una serie de tormentos que no lograron acabar con sus vidas: para designar el acto con el que se les remataba, se emplea dos veces un término de marcado carácter ritual ἐτύθησαν = fueron sacrificados)[442]. En la elección de ese término y en la insistencia con que se presenta a la resistencia de los mártires, se dejan ver dos rasgos literarios típicos de la literatura martirial que ponen de relieve el carácter sacrificial del martirio y la intervención divina cuasimilagrosa para conservar al mártir[443]. Parece en cambio excesivo deducir del término empleado que la ejecución tuviese en sí misma y en la conciencia de los asistentes el carácter oficial de un rito sacrificial[444]. Probablemente el hecho aludido se limitó a la intervención del confector que en ocasiones semejantes remataba a los caídos[445].

14. Trato dado a los cadáveres de los ejecutados

Resulta llamativo el trato que según ML se dio a los cadáveres de los cristianos ejecutados: el texto dice que fueron arrojados y expuestos a los

---

[441] Sobre el juramento y su empleo en el proceso penal y sus modalidades: A. STEINWENTER, Iusiurandum: RE 10/1, 1253-1259; F. BÖMER, Der Eid beim Genius des Kaisers: Ath NS 44 (1966) 119-132; L. KOEP, Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch: JbAC 4 (1961) 60-66; SPEIGL [n. 1] 152-156; P. JOBERT, Les preuves dans les procès contre les chrétiens: RHD 54 (1976) 315-318.

[442] ML 1, 40.51.

[443] Sobre estos aspectos del martirio: v. CAMPENHAUSEN, Idee [n 5] 65-73; STAUFFER [n 1] 167; 317.

[444] El originario sentido religioso de las luchas de gladiadores se había perdido casi totalmente en la época imperial: en el espectáculo quedaban sólo vestigios (probablemente no comprendidos en su alcance originario) del antiguo carácter religioso. En este sentido GRANT [n 405] 102.

[445] MartPol, 16,1 = EUS, HE 4, 15, 38. GRANT [n 406] 67-68. Sobre el término confector en esta acepción: TLL 4, 171.

perros durante varios (seis) días; que se montó guardia para que no fuesen enterrados por los cristianos; que por parte de éstos hubo intentos mediante súplicas y soborno de recuperar los cadáveres para enterrarlos; que lo que quedaba de los cuerpos fue quemado; y que finalmente los restos y cenizas fueron arrojados al Ródano[446]. En medio de esta descripción Eusebio omite algún pasaje de ML[447], con lo que tal vez se hayan perdido datos que pudiesen aclarar esta forma de actuar de la autoridad romana.

Todos estos datos resultan particularmente graves dadas las ideas dominantes en el mundo antiguo sobre el destino de los muertos y la obligación generalizada en la conciencia social de dar sepultura al menos simbólica a los cadáveres, incluso a los de los enemigos y a los de los ajusticiados[448]. Se da además la circunstancia de que en la Gran Persecución de Diocleciano (303-312) fue frecuente la prohibición de dar sepultura a los mártires cristianos, y a sus cuerpos se les dio un trato muy parecido al descrito en ML[449], pero posiblemente con el motivo específico de evitar el culto a los mártires para entonces muy desarrollado[450]. Todo ello ha hecho pensar que los datos de ML en este punto son tal vez producto de una reelaboración posterior, que proyectó al siglo II prácticas sólo usuales desde principios del siglo IV[451].

Para valorar los datos de ML en este punto hay que tener en cuenta los posibles influjos literarios que pudieron actuar sobre el narrador. No es probable que influyese en el redactor (o en el reelaborador) de ML la leyenda tebana de Antígona, en la que el tirano prohibía la sepultura de un enemigo de la patria y entraba con ello en abierto conflicto con la hermana

---

[446] ML 1, 59-62.

[447] EUS, HE 5,1,62.

[448] Sobre estos puntos: M.P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, 2[2] (München 1961) 543-558; MAU, Bestattung: RE 3/1, 331-359; E. STOMMEL, Bestattung: RAC 2, 202-207; J. KOLLWITZ, Bestattung: RAC 2, 208-218; F. CUMONT, Lux perpetua (Paris 1949) 22-23; 339-340; F. DE VISSCHER, Le droit des tombeaux romains (Milano 1963) 32-33.

[449] LACT, Mort, 21, 11 (Valerio en Oriente); EUS, HE 8, 6, 7 (Nicomedia 303); 8, 7, 6 (Tiro); 10, 8, 17 (Licinio); EUS, MartPal, 9, 8-11 (GCSEus 2/2, 929-930) (Cesarea); PassPhilippi 15 (ed. RUIZ BUENO[2] [n. 2] 1083). Sobre el carácter de esta última obra: H. DELEHAYE, Les legendes hagiographiques[4] (Bruxelles 1955) 114-115.

[450] EUS, HE 8, 6, 7; LACT, Inst 5, 11, 6-7 (CSEL 19, 434). Sobre este punto: V. CAPOCCI, Sulla concessione e sul divieto di sepoltora nel mondo romano ai condannati a pena capitale: SDHI 22 (1956) 280. Sobre el origen del culto a los mártires y la veneración de sus reliquias: H. DELEHAYE, Les origines du culte des Martyrs[2] (Bruxelles 1933) 24-49; v. CAMPENHAUSEN, Idee [n 5] 79-80.

[451] THOMPSON [N 29] AmJT 16 (1912) 376-377; MUSURILLO [n 2] XXI.

del muerto, empeñada en cumplir sus sagradas obligaciones familiares[452]. La influencia de esta leyenda en el mundo helenístico fue escasa[453] y difícilmente se la puede tener en cuenta como fuente de inspiración literaria de ML.

En cambio el autor de ML, bien familiarizado con el Antiguo Testamento, tuvo probablemente presente en esta parte de su narración la idea bíblica frecuentemente repetida de que permanecer insepulto es una gran desgracia[454]. Más concretamente pudo tener presentes por semejanza y contraste las figuras bíblicas de Tobit y Jezabel. Tobit es presentado como un judío ejemplar que durante el cautiverio de su pueblo enterraba clandestinamente y con riesgo de su vida los cadáveres de los judíos ejecutados en Nínive, a los que el rey de Asiria había prohibido sepultar[455]. Jezabel por el contrario es presentada como la reina impía defenestrada y pisoteada, cuyo cadáver fue devorado por los perros[456]. En la descripción que hace ML del escarnio de los cadáveres de los ajusticiados por parte de los circunstantes, son particularmente numerosas las reminiscencias bíblicas[457].

A pesar de todos estos probables influjos literarios y de la posibilidad de una interpolación por parte de un reelaborador posterior, como ocurrió con frecuencia en la literatura martirial, no hay motivo claro suficiente para excluir la historicidad de los datos que da ML, sobre el trato dado a los cuerpos de los ajusticiados. En el mundo griego tuvo una cierta extensión la idea, mantenida por ejemplo por Platón en su última época, de que la pena de muerte de determinados delincuentes que cometieron delitos particularmente graves (parricidio, robo de templos, etc.) debería agravarse con la privación de sepultura[458]. En el mundo romano, si bien las ideas dominantes sobre el deber de sepultar a los muertos fueron semejantes a las de los griegos, fue frecuente la práctica de ultrajar los cadáveres de determinados delincuentes, exponerlos a pública vergüenza, prohibir su sepultura y cualquier otro tipo de duelo y arrojar sus restos a un río o al mar. Varios de los casos testimoniados de esta práctica son de fecha no muy lejana, tanto anterior como posterior, a los sucesos

---

452 SOPH, Antig. Sobre el planteamiento del problema ético-político de la insepultura en Sófocles: W. SCHMID, Geschichte der griechischen Literatur, I/2 (München 1934 = 1959) 245-258; C.M. BOWRA, Sophoclean Tragedy (Oxford 1944) 64-73; E. WOLF, Griechisches Rechtsdenken 2 (Frankfurt 1952) 248-279.

453 SCHMID [n 452] I/2, 359.

454 Documentación en L. KOEP (L. DÜRR), Bestattung: RAC 2. 198-200.

455 Tob 1, 17-20.

456 2 Reg 1, 33-37.

457 Mt 27, 39-44; Mc 15, 29-37.

458 PLAT, Leg 9, 873 b-c; 9, 874 a-b; 10, 909 b-c; 12, 960 b.

de Lyon[459]. Es verdad que autores cronológicamente no lejanos al autor de ML, como Tácito (ca 105-110), Suetonio (ca 130) y Apiano (ca 160), al dar noticia de este tipo de hechos dejan ver bien claramente la desaprobación de la conciencia social contemporánea, y los presentan como una muestra de la degradación del régimen político en que se cometieron. Es verdad también que la inmensa mayoría de los casos conocidos se refieren a enemigos políticos destacados, acusados del crimen maiestatis en momentos de turbulencias políticas. Sin embargo todo esto no excluye la posibilidad de que la misma agravación se diese en casos más oscuros y que por tanto no han pasado a la historia, pero donde el apasionamiento contra los ajusticiados pudo ser muy grande[460].

Las normas recogidas en los textos jurídicos romanos ni excluyen la historicidad de los datos de ML, ni obligan a calificar de ilegal la conducta en este punto del gobernador de la Lugdunense. En primer lugar hay un texto procedente de las Pauli Sententiae, transmitido únicamente a través del Digesto de Justiniano y de origen probablemente tardío: enuncia con carácter general el principio de que los cuerpos de los ajusticiados han de entregarse a quienquiera que los pida para sepultarlos (PS 1, 21, 16 = Dig 48, 24, 3 Corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt)[461]. En una obra elemental como las Sentencias de Paulo, que no puede descender a los detalles de la regulación de cada punto, el enunciado tiene carácter de principio general, sin pretender excluir que en casos particulares quepa proceder de otra manera.

Ulpiano en un fragmento de su manual de instrucciones para gobernadores de provincia (De officio proconsulis libri X)[462] recogido también en el Digesto, trata el tema con mayor detalle.

---

[459] Guerras Púnicas: APPIAN, Samn, 9, 3; VALMAX, 2, 7, 15. Siglo II aC: PLUT, TibGrach, 20, 4 (834 a): CGracch, 17, 6 (842 f); APPIAN, BellCiv, 1, 16; VALMAX, 6, 9, 13; CIC, Verr, 5, 45, 119. Ultimos años de la República: APPIAN, BellCiv, 2, 128; 2, 134; PLUT, Ant, 2-3 (916 b-c); CIC, Phil, 2, 7, 17; SUET, Aug, 13. Tiberio: TAC, Ann, 5, 9; 6, 10; 6, 19; 6, 29; SUET, Tib, 54; 61; 75; DIO, 58, 1, 3; 58, 11, 5; 58, 15, 3; JUV, Sat, 10, 66-67; SEN, Tranq, 11, 11. Calígula: SUET, Vesp, 2. Claudio: QUINTIL, 8, 5, 16; DIO, 60, 16, 1; 60, 35, 4.1. Galba: PLUT, Galba, 28 (1066 a-b). Cómodo: HA Comm, 17, 4; 18; HA Pert, 6, 2. Heliogábalo: HA Hel, 17, 1-3.

[460] En este sentido es significativa la narración novelada de Petronio que refleja probablemente hechos que eran normales en la realidad: PETR, Sat, 111-112, habla de unos latrones crucificados y de la guardia puesta por el gobernador de provincia para que sus parientes no los sepultasen.

[461] Sobre el origen, carácter y niveles de redacción de PS: E. LEVY, Paulus und der Sentenzrerfasser: ZSS 50 (1930) 272-294; Pauli Sententiae (Ithaca 1945) VIII; Vulgarisation of the Roman Law: BIDR 55-56 (1951) 227-239; F. SCHULZ, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft (Weimar 1961) 213-217.

[462] Sobre esta obra de Ulpiano: A. DELL'ORO, I libri de officio nella giurisprudenza romana (Milano 1960) 117-121; SCHULZ [n 463] 310-313.

ULP, OffProc 9 (Dig 48, 24, 1).

Corpora eorum qui capite damnantur cognatis ipsorum neganda non sunt: id se observasse etiam divus Augustus libro decimo de vita sua scribit. Hodie autem eorum in quos animadvertitur non aliter sepeliuntur quam si fuerit petitum et permissum, et nonnumquam non permittitur maxime maiestatis causa damnatorum.

Los cuerpos de los que son condenados a muerte no han de negarse a sus parientes, e incluso el divino Augusto escribe que así lo hizo en el libro décimo sobre su vida. Sin embargo actualmente los cuerpos de los ajusticiados sólo son sepultados si se solicita y concede, y a veces no se concede sobre todo en casos de condenados por delito de maiestas.

El texto puede considerarse como genuino ya que la sospecha de interpolación que algún autor ha apuntado, se basa en una supuesta contradicción interna, que en realidad no se da. Ulpiano enuncia, lo mismo que las Sentencias de Paulo, un principio general, aduce la práctica de Augusto que corrobora el valor de ese principio, y pone de relieve en contraposición las variantes de la práctica en sus días[463]. Al hablar de esas variantes se menciona expresamente el caso de los condenados por el delito de maiestas como el caso más destacado (maxime), pero no el único. Todo ello deja ver que si bien existía a comienzos del siglo III el principio general de permitir la sepultura de los ajusticiados, en la práctica cabían excepciones dentro del prudencial pero amplio margen de discrecionalidad dejado a los gobernadores.

El mismo alcance ha de darse a un rescripto de Diocleciano y Maximino fechado en el año 287 y recogido probablemente de forma fragmentaria en el Código de Justiniano: CJ 3, 44, 11 Obnoxios criminum digno supplicio subiectos sepulturae tradi non vetamus. (No prohibimos que se dé sepultura a los delincuentes ejecutados de la forma que corresponde a sus delitos)[464].

Este conjunto de textos, aunque afirma con distintos matices el principio general de permitir la sepultura de los delincuentes ejecutados, no excluye en modo alguno que en ocasiones pueda denegarse con la finalidad fundamental de agravar la pena[465]. El gobernador de la Lugdunense

[463] En este sentido: CAPOCCI [n 450] SDHI 22 (1956) 299-306; DELL'ORO [n 462] 196 Sospecha (infundada) de interpolación en E. ALBERTARIO, Hodie (Pavia 1911) 16 = Studi di diritto romano, 6 (Milano 1953) 136-137.

[464] Sobre este texto: CAPOCCI [n 450] SDHI 22 (1956) 290-293.

[465] En este sentido: MOMMSEN, Strafrecht [n 229]; CAPOCCI [n 450] SDHI 22 (1956) 292-293; 298.

probablemente por el motivo político de no oponerse al sector de la población que se lo pedía, optó por denegar la petición contraria de un grupo más débil y entonces perseguido. No puede precisarse la extensión de la prohibición. ML tal como se conserva en Eusebio, está mutilado en el contexto inmediato. En su estado actual habla sólo de los muertos en la cárcel y de los restos dejados por las fieras y el fuego. Como las fieras y la silla de hierro rusiente se emplearon tanto en la primera como en la segunda fase de las ejecuciones, no cabe deducir de este dato si la prohibición de sepultura afectó sólo a los muertos en la primera fase del proceso, cuando los ánimos de la población estaban particularmente excitados, o si también afectó a los cuatro arrojados ad bestias en la segunda. Dada la relativa suavización de las condiciones de detención que parece apreciarse en la segunda parte del proceso, es probable que la medida afectase sólo a los muertos en la primera parte. ML no menciona en este contexto a los cristianos decapitados; aunque de su silencio, sobre todo teniendo en cuenta la mutilación antes señalada, no puede deducirse nada con seguridad. Hay una cierta probabilidad de que la medida tampoco les afectara a ellos.

15. Conclusiones

El género literario de ML no es el más adecuado para permitir deducciones histórico-jurídicas. El carácter fragmentario de la transmisión de esa fuente y la posible y probable existencia en ella de retoques preeusebianos acrecientan esa dificultad. Con todo del examen detenido de los puntos anteriores cabría llegar a la siguiente reconstrucción meramente hipotética del desarrollo de los hechos: a) El conflicto estalló como reacción tumultuaria contra los cristianos probablemente con ocasión de que se les atribuyó alguna atrocidad cultual. b) En el elogium preparado por las autoridades locales aparecía probablemente esa acusación. c) Las detenciones e interrogatorios trataron de esclarecer ese punto. d) El gobernador contemporizó políticamente con la indignación popular, no impidió ciertos excesos y extremó inicialmente la dureza del trato a los detenidos. e) El gobernador llegó probablemente a la convicción de que la acusación carecía de fundamento: condenó a cuatro cristianos particularmente significados por su firmeza interpretada como desacato, suspendió temporalmente el proceso y consultó al emperador. f) El emperador en su respuesta desestimó también la acusación y llevó el proceso a sus cauces usuales. g) En la última fase del proceso no se tuvo en cuenta para nada la acusación de canibalismo cultual, se suavizó el trato, se concedió la venia ex paenitentia. h) El margen de discrecionalidad y la brutalidad con que actuó el gobernador no pueden

considerarse anormales en la línea de acción, fundamentalmente política aun en la administración de la justicia, de un gobernador romano en su provincia. i) Los datos que ML proporciona sobre la detención, interrogatorio, trato, juicio y ejecución de los cristianos, encajan perfectamente en la imagen coherente que a través de muchas otras fuentes se tiene sobre este tipo de procesos durante el Principado.

12. Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les chrétiens de Lyon l'année 177

Publicado en: VigChr 38 (1984) 257-270



Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les chrétiens de Lyon l'année 177

Le problème

Eusèbe de Césarée, après avoir reproduit dans le cinquième livre de l'Histoire Ecclésiastique la lettre des communautés chrétiennes de Vienne et de Lyon à celles d'Asie et de Phrygie sur la persécution subie par les chrétiens de Lyon l'année 177[1], ajoute ces mots:

> A quoi bon donner la liste des martyrs, qui se trouve dans l'écrit que nous avons cité? de ceux qui sont morts par la décapitation, de ceux qui ont été exposés aux bêtes en nourriture, de ceux qui se sont endormis en prison? puis le nombre des confesseurs qui ont alors survécu? A quiconque le désire, il sera facile de connaître ces listes très complètes en prenant en main la lettre qui a été insérée par nous dans le Recueil des Martyrs, ainsi que je l'ai dit[2].

---

[1] Parmi les écrits sur ce sujet il faut détacher: O. HIRSCHFELD, Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Constantin, SBBerl 1895, 382-391 = Kleine Schriften (Berlin 1913) 155-166; C. JULLIAN, Notes gallo-romaines 51, REA 13 (1911) 317-330; U. KAHRSTEDT, Die Märtyrerakten von Lugdunum 177, RhM 68 (1913) 395-410; H. LECLERCQ, Lyon, DACL 10/1, 71-121; A. CHAGNY, Les Martyrs de Lyon de 177 (Lyon 1936); J. ZEILLER, Légalité et arbitraire dans la persécution contre les chrétiens. ABoll 67 (1949) 50-54; E. GRIFFE, La Gaule chrétienne à l'époque romaine 1[2] (Paris 1964) 35-57; W.H.C. FREND, Martyrdom and Persecution in the Early Church (Oxford 1965) 1-29; H. DELEHAYE, Les passions des martyrs et les genres littéraires (Bruxelles 1966) 89-91; E. GRIFFE, Les persécutions contre les chrétiens aux I et II siècles (Paris 1967) 112-123; P. KERESZTES, The massacre of Lugdunum in 177 AD, Hist 16 (1967) 75-86; J. SPEIGL, Der römische Staat und die Christen (Amsterdam 1970) 177-184; D. BERWIG, Mark Aurel und die Christen (Diss. München 1970) 70-88; G. LANATA, Gli atti dei martiri come documenti processuali (Milano 1973) 125-136; Les martyrs de Lyon (dorénavant MartLyon), Colloques Internationaux du Centre National de Recherches 575 (Paris 1978); J. DE CHURRUCA, El rescripto de Marco Aurelio sobre los cristianos, Homenaje a E. Elorduy (Bilbao 1978) 69-84; C. SAUMAGNE-M. MERLIN, De la légalité du procès de Lyon de l'année 177, ANRW 2/23/1, 316-339; Nr 11.

[2] EUS, HE 5, 4, 3.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

L'affirmation d'Eusèbe est claire: à Lyon, à coté des martyrs, il y a eu des confesseurs qui ont survécu à la persécution. L'écrit mentionné qui contenait la liste complète des martyrs, était la lettre des communautés de Lyon et de Vienne, qu'on appelle Martyrium Lugdunensium (= ML)[3]. Dans ce document Eusèbe a vu la liste complète où se trouvait le nombre et peut-être aussi les noms des confesseurs. Il a transcrit le document avec la liste dans son Recueil des Martyrs (τῶν μαρτύρων συναγωγή) de nos jours perdu[4]. Il annonce enfin qu'il omet la liste dans la transcription partielle du ML qu'il fait dans l'Histoire Ecclésiastique. Dans ces conditions on ne peut pas penser facilement qu'Eusèbe se soit trompé. Du point de vue de la terminologie employée, il n'y a pas non plus de difficultés dans le texte: τόν τε ἀριθμὸν τῶν εἰς ἔτι τότε περιόντων ὁμολογητῶν signifie sans ambiguïté «le nombre des confesseurs qui ont jusqu'alors survécu». ʽΟμολογήτης dans la terminologie chrétienne de l'époque signifie clairement le chrétien qui a confessé publiquement sa foi chrétienne, qui a dû subir de graves difficultés par cette confession, bien qu'il n'ait pas dû donner sa vie[5]. Εἰς ἔτι τότε περιεῖναι signifiait aussi sans doute «survivre jusqu'à ce moment»[6]. Et le moment en question est celui de la rédaction de la lettre des communautés de Vienne et de Lyon, peu après la fin de la persécution locale[7].

Bien que la notice d'Eusèbe soit claire en soi, dans plusieurs études sur la persécution de Lyon, on affirme d'une façon explicite ou implicite, que les chrétiens arrêtés se sont trouvés devant l'alternative d'abjurer ou de mourir. Le sujet de cet article est d'examiner l'éventualité de l'existence de chrétiens arrêtés, qui, sans abjurer, aient été condamnés à des peines inférieures à celle de mort, et d'essayer de mettre en harmonie cette possibilitě avec quelques autres donněes de la lettre transcrite par Eusěbe, qui semblent l'exclure.

---

[3] Quand on cite dorénavant ce document, on suit les subdivisions de l'édition d'Eusèbe. Le texte du ML apparaît dans les éditions de EUS, HE et dans les recueils des actes des martyrs, par exemple: Ausgewaählte Märtyrerakten, ed. R. KNOPF-G. KRÜGER-G. RUHBACH (Tübingen[4] 1965) 18-28; Actas de los Mártires, ed. tr. D. Ruiz Bueno (Madrid 1968) 317-348; The Acts of the Christian Martyrs, ed. tr. H. MUSURILLO (Oxford 1972) 62-85.

[4] A. EHRHARD, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I/2, TU 50 (1937) 1-18.

[5] LAMPE, A Patristic Creek Lexikon (Oxford 1968) 957; H. DELEHAYE, Martyr et confesseur. ABoll 39 (1921) 27-34; Idem, Sanctus (Bruxelles 1927) 76-95; B. KÖTTING. Die Stellung des Konfessors in der alten Kirche, JbAC 19 (1976) 7-15; J. RUYSSCHEART, Les «martyrs» et les «confesseurs» de la Lettre des Eglises de Lyon et de Vienne, MartLyon 158-163.

[6] LIDDELL-SCOTT, Lexicon[9] 1372.

[7] Sur la date de composition de la lettre: P. NAUTIN, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles (Paris 1961) 62-63, bien que les conséquences qu'il déduit, soient excessives.

Avant de commencer la discussion du problème, il faut quelques remarques préalables. D'abord, je suppose ici que les événements ont eu lieu à Lyon (pas en Asie Mineure selon la thèse de Colin)[8], et en 177, ou à une date très proche (pas dans la deuxième moitié du IIIe siècle selon l'explication de Thompson)[9]. En deuxième lieu, il faut remarquer que la seule source d'information que nous ayons sur ces événements est la lettre écrite en langue grecque par les chrétiens de Vienne et de Lyon à ceux d'Asie et de Phrygie peu après les événements (ML). La lettre est anonyme. Nous en connaissons le texte seulement à travers les fragments transcrits par Eusèbe de Césarée dans l'Histoire Ecclésiastique qu'il a composée au début du IVe siècle. Il a transcrit le document pour montrer que pendant le gouvernement de Marc Aurèle la persécution s'est rallumée contre les chrétiens avec (selon lui) une grande violence dans certaines régions de l'Empire[10]. Comme il le fait presque toujours quand il transcrit des documents, Eusèbe découpe de la lettre tout ce qu'il ne juge pas d'intérêt pour son propos. Les découpages en notre cas sont nombreux[11].

Du point de vue littéraire le ML est un chef-d'œuvre de la littérature martyriale. C'est un récit animé, plein d'émotion, dont le but est l'édification. Les événements sont présentés sous une lumière théologique: la persécution est l'œuvre du diable qui prépare ainsi le combat eschatologique contre les bons. Le gouverneur et la foule, sous l'instigation du diable, montrent une extrême cruauté. Selon la conception agonistique du martyre, que partage l'auteur de la lettre, les martyrs sont des athlètes qui luttent contre l'adversaire et triomphent par la fidélite jusqu'à la mort. La lettre tient plutôt à montrer que les prédictions du Nouveau Testament sur les souffrances des justes se sont accomplies avec les martyrs. Cette présentation théologique et parénétique des faits

---

[8] J. COLIN, L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177 (Bonn 1964) 21-131. Voir: S. ROSSI, Ireneo fu vescovo di Lione, GIF 17 (1964) 239-251; Idem, Il cristianesimo della Gallia e i martiri di Lione, GIF 17 (1964) 289-320; E. DEMOUGEOT, A propos des martyrs lyonnais de 177, REA 68 (1966) 323-331; J. DEININGER, Gnomon 37 (1965) 289-292; GRIFFE, Persécutions (n. 1) 112-115; A. VELASCO DELGADO, Eusebio de Cesarea: Historia Eclesiástica (Madrid 1973) 1, 265 n 6; J.M. BLÁZQUEZ, La Romanización (Madrid 1974) 2, 403-404.

[9] J.W. THOMPSON, The alleged Persecution of the Christians at Lyons, AmJT 16 (1912) 360-384. Voir: NAUTIN (n. 7) 62-63; ROSSI (n. 8) GIF 17 (1964) 301-302; T.D. BARNES, Eusebius and the Date of Martyrdoms, MartLyon 137-143.

[10] EUS, HE 5, pr, 1-2; 5, 1, 1; 5, 2. 1.

[11] Eusèbe dit qu'il reproduit les propres paroles du ML (HE 5, 1, 2), mais aussi qu'il fait une sélection de fragments (HE 5, pr, 2). Parfois il annonce qu'il omet un passage (HE 5, 1, 4. 36-62; 5, 2, 1. 5-6). Une fois enfin au lieu de citer le texte du ML, il en fait un résumé (HE 5, 3, 1-3).

rend très difficile une interprétation exacte du point de vue historique et juridique[12].

En plus il est tout à fait possible que pendant les années qui se sont écoulées depuis la rédaction de la lettre jusqu'à sa transcription par Eusèbe, le texte du récit ait subi des retouches, comme il est arrivé si souvent à d'autres documents de la littérature martyriale de cette époque[13].

On doit ajouter en ce qui concerne la méthode de travail d'Eusèbe, qu'il travaillait parfois très vite et se faisait aider de secrétaires; il découpait les documents qu'il utilisait, et plaçait souvent les fragments dans d'autres contextes. En classant et présentant les documents il était même capable de faire de grandes fautes chronologiques, topographiques et prosopographiques[14].

La lettre des communautés de Lyon et de Vienne transcrite par Eusèbe est presque la seule source d'information sur notre sujet. A l'exception d'Eusèbe, qui mentionne aussi dans sa Chronique[15] les martyrs gaulois, et des traducteurs d'Eusèbe (Rufin et Jérôme) au v^e^ siècle, il y a un silence étrange sur les événements de Lyon chez les écrivains chretiens du III^e^ et du IV^e^ siècles. Les brèves allusions de Sulpice Sévère[16] au v^e^ siècle et d'Ecoumène[17] au VI^e^ siècle ne contiennent pas de noms. Seulement Grégoire de Tours († 594)[18], le Martyrologe dit Hiéronymien composé au VI^e^ ou au VII^e^ siècle[19], la réélaboration anonyme du Martyrologe de Bède faite à la fin du VIII^e^ siècle[20] et certains Passionnaires médiévaux qui

[12] Voir: DELEHAYE (n. 1) 89-91; J. GEFFCKEN, Die christlichen Martyrien, Herm 45 (1910) 488; H. v. CAMPENHAUSEN, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (Göttingen 1936) dont je n'ai pas pu utiliser la deuxiéme édition; P. LANARO, Temi del martirio nell' antichità cristiana, StPatav 14 (1967) 204-235; 325-359; O. PERLER, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatuis von Antiochen und die ältesten Märtyrerberichte, RArC 25 (1949) 67-69.

[13] Voir: H. MUSURILLO, The Acts of the Christian Martyrs (Oxford 1972) XX-XXII; LXIV n 13.

[14] Sur la méthode de travail d'Eusèbe: G. BARDY, Introduction à Eusèbe de Césarée, SC 73 (Paris 1960) 113-121; K. LAKE, Introduction to Eusebius, The Ecclesiastical History 1 (London-Cambridge Mass 1926) XXXIII-LVI; COLIN, L'Empire des Antonius (n. 8) 21-23; B. GUSTAFSSON, Eusebius' Principles in handling his sources, as found in his Church History books I-VIII, StPatr 4 = TU 79 (1961) 429-441; R.M. GRANT, The Case against Eusebius, StPatr 12 = TU 115 (1975) 413-421.

[15] Eus, ChronArm Ol 236 (GCS 20, 222); Idem, ChronHier Ol 236 (GCS 47, 205).

[16] SulpSev, Chron 2, 32, 1 (CSEL 1, 86).

[17] Oecum, CommlPetr 4 (PG 119, 536). Voir: B. ALTANER-A. STUIBER, Patrologie (Freiburg[8] 1978) 517.

[18] GREGTUR, Mirac 1, 48-49 (MGH ScrMerov 1, 521-522).

[19] MartHier 2 Jun (AS Nov 2, 73; 2/2, 93. 297-298). Voir: ALTANER-STUIBER, Patrologie 235-236.

[20] Texte dans H. QUENTIN, La liste des martyrs de Lyon de l'an 177, ABoll 39 (1921) 117-119.

contiennent un extrait de la narration des événements d'après le texte d'Eusèbe traduit en latin par Rufin[21], fournissent des listes assez uniformes des martyrs, comprenant 48 noms, qui dérivent probablement du catalogue des martyrs qui se trouvait dans le Recueil des Martyrs d'Eusèbe[22]. Ces listes ne mentionnent pas les confesseurs survivants, mais l'omission est aisément explicable si l'on tient compte du genre littéraire de ces écrits hagiographiques, qui ne tiennent pas davantage à rapporter exactement les faits de la persécution, mais seulement à donner la liste des martyrs.

Les événements de Lyon

Les données du ML sont suffisantes pour reconstruire les grandes lignes du développement des événements. Au début, l'action contre les chrétiens eut nettement un caractère populaire. Les chrétiens harcelés par la foule ont été arrêtés par les autorités locales en l'absence du gouverneur (ML 1, 5-8). Celui-ci, à son retour, a commencé le procès, il a interrogé les chrétiens arrêtés, il a fait interroger aussi quelques esclaves des accusés, et il a ordonné l'arrestation systématique de tous les chrétiens (ML 1, 9-15). La cruauté des supplices pendant l'interrogatoire a été si grande et les circonstances de l'arrestation si dures, que quelquesuns des chrétiens ont achevé de mourir dans la prison (ML 1, 16-32)[23]. Dix autres ont faibli et ont abjuré sans obtenir pourtant la libération (ML 1, 11. 33-35). Quatre ont été condamnés à mourir dans l'amphithéâtre, mais l'exécution du quatrième a été suspendue quand le gouverneur a appris que le condamné était citoyen romain (ML 1, 37-44). Alors le gouverneur (on ne sait si c'est avant ou seulement après cet incident) a décidé de suspendre le procès et d'en référer à l'empereur (ML 1, 44)[24]. Quand la réponse impériale est arrivée, le gouverneur a continué le procès: il a libéré ceux qui avaient abjuré, et a condamné les autres (ML 1, 47-48). De ceux qui ont été condamnés à mort, quatre furent exposés aux bêtes et les autres décapités (ML 1, 47-48). Le gouverneur a interdit d'ensevelir les cadavres des chrétiens, qui ont été exposés, ensuite brûlés et les cendres ont été jetées au Rhône (ML 1, 57-63).

21 MGH ScrMerov 1, 878. Voir: Quentin, ABoll 39 (1921) 119-125.

22 Reconstruction critique de la liste chez Hirschfeld (n. 1) SBBerl 1895, 385-390 = KlSchr 159-164; QUENTIN ABoll 39 (1921) 113-138; NAUTIN (n. 7) 49-53. Voir: G. THOMAS, La condition sociale de l'Eglise de Lyon en 177, MartLyon 93-106.

23 ML 1, 16-32. Voir: Nr 11.

24 ML 1. 44. Voir: CHURRUCA (n. 1) HomElorduy 72-73.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Tendance parénétique de la narration chrétienne

Dans la narration de tous ces événements notre source tient toujours à mettre en relief la cruauté des persécuteurs et l'héroïsme des martyrs. En lisant le récit on a l'impression que pour les chrétiens il ne restait que deux possibilités: soit abjurer soit mourir. Il semble même que notre source affirme dans deux passages d'une façon expresse qu'il n'y avait pas d'autre possibilité. Quand la lettre décrit la continuation du procès après l'arrivée de la réponse impériale, et les sentences dictées par le gouverneur, le texte dit qu'il a interrogé les chrétiens à nouveau, qu'il a fait couper la tête à ceux qui semblaient posséder le droit de cité romain, et qu'il a envoyé aux bêtes les autres (ML 1, 47). La construction grammaticale disjonctive ὅσοι μὲν–τοὺς δὲ semble exclure la possibilité d'une troisième catégorie de chrétiens condamnés à des peines inférieures à la peine de mort. Dans un autre contexte tout proche, quand l'auteur de la lettre veut faire un résumé du contenu de la réponse de l'empereur, il dit que l'empereur avait répondu qu'il fallait châtier les uns, mais libérer ceux qui renieraient (ML 1, 47). La construction grammaticale grecque τούς μὲν–εἰ δέ τινες semble établir aussi dans ce passage une disjonction parfaite.

Doit-on interpréter ces deux disjonctions en un sens strictement exclusif et en conclure qu'il n'y a pas eu à Lyon de chrétiens condamnés à des peines inférieures à celle de mort? Alors on devrait y déduire qu'Eusèbe s'est trompé quand il a parlé des confesseurs survivants. Quoique les confusions d'Eusèbe soient plus nombreuses qu'on ne peut penser, je crois qu'on doit chercher la solution du problème dans un autre domaine. Le genre littéraire de la lettre et la façon fragmentaire comme Eusèbe en a reproduit le texte, suffisent à mon avis à expliquer l'apparente contradiction.

En fait il y a de nombreux aspects très importants du point de vue juridique, qu'on ne découvre dans la lettre que quand on l'analyse d'une façon très attentive. Je vais maintenant signaler quelques points significatifs que la lettre ne mentionne qu'indirectement, mais qui sont pourtant très importants pour évaluer correctement les événements.

—Changement du régime de prison des chrétiens: extrême rigueur au commencement jusqu'au point que plusieurs sont morts asphyxiés aux cachots (ML 1, 17-43); adoucissement relatif à la fin du procès avec de nombreux et intenses contacts des martyrs avec les chrétiens de l'extérieur (ML 2, 2-6)[25].

[25] ML 2, 2-6; EUS, HE 5, 3, 1-4; 5, 4, 1-2. Sur les lettres écrites par les martyrs pendant le procès et leur intervention dans la controverse sur le montanisme voir: P. de LABRIOLLE, La

—Changement en ce qui concerne la *venia ex paenitentia*: dénégation au début du procès (ML 1, 33); concession dans la phase finale (ML 1, 47-48).
—Rôle de l'accusation de cannibalisme pendant le procès: examen attentif au commencement (ML 1, 14-15. 19, 25-26); oubli total à la fin.
—Silence sur le fondement juridique des quatre premières condamnations *ad bestias*, tandis qu'il y a d'évidents vestiges d'une attitude d'intégrité (interprétée par l'autorité romaine comme obstination et défi) chez les condamnés.
—Etrange formulation du critère suivi par le gouverneur pour discriminer les peines (décapitation-*ad bestias*) (ML 1, 47).

L'auteur de la lettre n'était pas un juriste et il ne tenait pas à écrire un rapport juridique. En outre Eusébe a omis de nombreux passages de la lettre. Il est possible que dans certains de ces passages on aurait pu trouver des renseignements intéressants. Par exemple, entre la narration des interrogatoires et celle des premières exécutions, Eusèbe omet un passage qui aurait peut-être expliqué le motif pour lequel seulement quatre chrétiens furent condamnés aux bêtes au premier moment, tandis que les autres restaient en prison[26]. On pourrait dire de même sur l'omission d'Eusèbe quand il décrit l'interdiction d'ensevelir les cadavres des chrétiens[27]. Alors nous devons maintenant examiner plus attentivement à la lumière des considérations précédentes les deux textes du récit lyonnais qui semblent exclure l'existence de chrétiens condamnés à des peines inférieures à celle de mort.

Les passages qui semblent exclure l'existance de condamnés à des peines inférieures à celle du mort

Le premier de ces deux textes se trouve dans le bref rapport que la narration chrétienne fait de la réponse impériale. Le texte grec dit ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο τούτους ἀπολυθῆναι (ML 1, 47) ce qu'on traduit généralement: «l'empereur ayant répondu qu'il fallait mettre à mort les uns, mais libérer ceux qui renieraient». On a souvent signalé que probablement les chrétiens de Lyon et le public en général n'ont connu le texte de

crise montaniste (Paris 1913) 214-2. Selon NAUTIN (n. 9) 43-49 les lettres ont été écrites par les confesseurs survivants quand'ils se trouvaient encore à Lyon après le procès.

[26] EUS, HE 5, 1, 36.

[27] EUS, HE 5, 1, 62.

la réponse impériale que dans la mesure où le gouverneur en a donné publicité. Il est très probable que le gouverneur eût donné quelque publicité au texte de la réponse pour expliquer publiquement la nouvelle orientation d'un procès qui avait ému les esprits et qui avait été interrompu. Par contre, il est très douteux que les chrétiens de Lyon aient eu la possibilité de présenter dans leur lettre un rapport complet et juridiquement exact du document[28]. La référence qui apparaît dans la lettre est trop brève, elle reproduit seulement deux dispositions, et ne peut être considérée comme une traduction grecque, même partielle, du texte de la réponse. La terminologie employée n'est pas technique. Le verbe ἀποτυμπανίζειν signifie parfois inférer le supplice de l'ἀποτυμπανισμός (où le condamné était étiré par des crampons sur une planche jusqu'à ce que mort s'ensuivait); mais parfois il a aussi d'autres significations comme décapiter, exécuter la peine de mort sous le bâton, ou en général d'une façon cruelle. Mais il y a aussi des textes où ἀποτυμπανίζειν ne signifie pas necessairement infliger un supplice qui entraîne la mort, mais plutôt une cruelle fustigation[29].

C'est sans doute sous l'influence de la description de l'extrême cruauté qui domine toute la narration, et en outre, du silence sur les condamnés à des peines inférieures à celle de mort, qu'on traduit souvent à tort ἀποτυμπανίζειν par «mettre à mort»[30]. On devrait peut-être préférer la vieille traduction latine de Rufin d'Aquileia (punire)[31] ou celle de Bardy («mettre à la torture»)[32]. Cette signification serait extensible à des peines comme la condamnation aux mines, qui était toujours précédée d'une flagellation[33].

Le deuxième texte qui semble exclure l'existence de condamnés à des peines inférieures à celle de mort se trouve dans la lettre, très près de

---

[28] Voir: J. GEFFCKEN, Die christlichen Martyrien. Hermes 15 (1910) 492; SEIGL (n. 1) 180.

[29] Pour la signification de ἀποτυμπανίζειν : LIDDELL-SCOTT, Lexicon 225; (LIDDELL-SCOTT)-E.A. BARBER, Greek-English Lexicon: A Supplement (Oxford 1968) 21; H. STEPHANUS (Estienne)-C.B. HASE, Thesaurus Graecae Linguae (Paris 1831-1865 = Graz 1954) 1, 1760; F. PASSOW, Handwörterbuch der griechischen Sprache (Leipzig[5] 1841-1852) 1, 366; LAMPE (n. 5) 218; (F. PREISIGKE)-E. KIESSLING, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden 4 (Marburg 1944) 267; E.C.E. OWEN, Apotympanizo. JTS 30 (1929) 260-266; J. VERGOTE, Folterwerkzeuge, RAC 8, 119-120.

[30] Par exemple CHAGNY (n. 1) 80 n 1 (périr sous le bâton, périr dans les supplices); LECLERCQ, Lyon, DACL 10/1. 100 n 2 (faire mourir sous le bâton); KERESZTES, Hist 16 (1967) 83 (to be executed); MUSURILLO, The Acts of Christian Martyrs 77 (to be beheaded); A. VELASCO (n. 8) 1, 279 (degollar); K. LAKE, Eusebius EcclHist 1, 429 (to be tortured to death).

[31] RUF. HE 5, 1, 47 (GCS 9/1. 421). Sur la traduction du ML par Rufin voir: L. NAYRAND, Le récit de la passion des martyrs de Lyon dans la traduction de Rufin, MartLyon 289-298.

[32] BARDY. SC 41, 18.

[33] Sur la fonction corrective et pénale de la flagellation: W. WALDSTEIN, Geisselung RAC 9, 469-481; M. FUHRMANN, Verbera, RE Suppl 9, 1590-1594.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

celui que nous venons d'examiner: le narrateur décrit la dernière séance publique et solennelle du procès après l'arrivée de la réponse impériale. Le texte grec dit: πάλιν ἀνήταζεν, καὶ ὅσοι μὲν ἐδόκουν πολιτείαν Ρωμαίων ἐσχηκέναι, τούτων ἀπέτεμνε τὰς κεφαλὰς τοὺς δὲ λοιποὺς ἔπεμπεν εἰς θηρία (ML 1, 47). Quoiqu'à cette époque les rescrits impériaux en matière pénale n'avaient pas un caractère strictement astreignant, on peut supposer que le gouverneur a suivi les instructions de l'empereur[34]. Cependant on ne peut pas déduire aisément de notre texte le critère établi par l'empereur pour discerner ceux qui devaient être décapités et ceux qui devaient être mis aux bêtes. La phrase ὅσοι μὲν ἐδόκουν πολιτείαν Ρωμαίων ἐσχηκέναι ne peut pas être considérée comme une traduction ou un résumé exact d'une phrase latine du rescrit, par exemple: qui civitatem Romanam habere videantur ad gladium dentur, ceteri vero bestiis obiciantur[35]. Il n'est pas probable que l'empereur ait établi comme critère discriminateur des peines l'apparence, non la réalité du droit de cité romain. On doit donc penser que la phrase de la lettre chrétienne est une formulation juridiquement maladroite du rédacteur.

Il est possible, mais pas tout à fait vraisemblable, que le gouverneur, ne pouvant pas vérifier exactement la condition de citoyen de certains des accusés, ait accepté la seule apparence, par exemple une affirmation non pleinement prouvée[36]. Il est aussi possible que le rédacteur de la lettre, qui connaissait très bien le résultat du procés, mais pas si bien le texte du rescrit et l'application qu'en avait faite le gouverneur, ait exprimé par cette formulation (ὅσοι μὲν ἐδόκουν...) l'impression qu'il avait du critère suivi par le gouverneur pour discriminer les peines. En tout cas, quand on lit ce passage on a l'impression que le rédacteur chrétien pensait que parmi les décapités il y avait quelqu'un qui n'était pas citoyen romain.

Enfin il y a le cas surprenant d'un des chrétiens, Attalos, que le gouverneur condamna ad bestias (selon ML 1, 50) pour faire plaisir à la foule[37]. Nous savons de lui qu'il était originaire de Pergame (ML 1, 17), citoyen romain (ML 1, 44) et qu'il pouvait parler latin (ML 1, 55). Il était

---

[34] Sur la valeur normative des constitutions impériales à cette epoque: R. ORESTANO, Il potere normativo degli Imperatori e le costituzioni imperiali (Torino 1937 = 1962) 65-92; E. LEVY, Gesetz und Richter im Kaiserlichen Strafrecht, BIDR 45 (1938) 96-108 = Gesammelte Schriften (Köln-Graz 1963) 2, 460-468; F.M. DE ROBERTIS, Arbitrium iudicantis e statuizioni imperiali, ZSS 59 (1939) 230-264; G.I. LUZZATTO, Ricerche sull'applicazione delle costituzione imperiali nelle Provincie, Studi di Diritto Romano in onore di Contardo Ferrini publicati dalla R. Univ. di Pavia (Milano 1943) 284-291.

[35] Voir: VIR 1, 375; 2, 993.

[36] LANATA (n. 1) 135.

[37] BERWIG (n. 1) 78 et COLIN (n. 8) 43-48 voient dans ce fait une grave transgression du gouverneur.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

bien connu à Lyon (ML 1, 43), et comme membre de la communauté il s'était très bien exercé dans la discipline chrétienne, avait été toujours la colonne et le soutien du groupe (ML 1, 17) et un témoin de la vérité (ML 1, 43). Il était un mystique qui avait une grande influence sur d'autres chrétiens[38]. Il avait été condamné ad bestias déjà dans la première phase du procès (ML 1, 37) où il apparaît toujours associé à Sanctus, condamné aussi ad bestias, l'autorité romaine voulant probablement punir son obstination, indépendamment de toute autre accusation[39]. Le peuple était furiex contre lui (ML 1, 44) et pendant l'exécution à l'amphithéâtre il avait démontré un courage extraordinaire (ML 1, 53). Au cours de l'interrogatoire d'Attalos il s'était passé quelque chose d'anormal, car le gouverneur n'apprit qu'il était citoyen romain que quand il fit le tour de l'amphithéâre pour être exécuté (ML 1, 44). L'exécution fut alors suspendue (ML 1, 44); il est bien surprenant que le gouverneur l'ait condamné une deuxième fois ad bestias, selon la lettre chrétienne pour faire plaisir à la foule (τῷ ὄχλῳ χαριζόμενος) (ML 1, 50). Si le critère de discrimination des peines eût été simplement le droit de cité romain, cette décision finale du gouverneur reste inexplicable malgré les efforts qu'on a fait pour en trouver une motivation[40]. On doit plutôt supposer qu'il y a eu d'autres motifs (obstination? prosélytisme?, position détachée dans la communauté?) pour le condamner ad bestias.

On doit donc penser que ce deuxième passage de la lettre qui semble exclure l'existence de chrétiens condamnés à des peines inférieures à ce-

---

[38] EUS, HE 5, 3, 2-3 Voir: THOMAS (n. 22) MartLyon 98-99.

[39] Sanctus parlait latin (ML 1, 20), était diacre de l'église de Vienne (ML 1. 17), avait été très durement torturé (ML 1, 17. 20-24). Malgré tous les tourments, il s'était refusé à déclarer son som, sa condition juridique de libre ou d'esclave, et le nom du pays ou de la cité d'où il était originaire; et à tout ce qu'on lui demandait, il répondait seulement «Je suis chrétien» (ML 1, 20). Voir: THOMAS (n. 22) MartLyon 102. Pour l'autorité romaine ce silence opiniâtre était sans doute un motif suffisant pour le condamner à mort. On peut supposer sans peine chez le gouverneur de la Lugdunensis une réaction semblable à celle de Pline quand il écrivait à Trajan à propos des chrétiens d'Amastris vers 111 ou 112: Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri (Plin, Ep 10, 96,). Voir: A.N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny (Oxford 1966) 697-699; T. MAYER-MALY, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan, SDHI 22 (1956) 318. R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert (München[2] 1969) 94-110 n'est pas convaincant sur ce point. Sur l'enthousiasme des martyrs de Lyon voir: DE LABRIOLLE (n. 25) 220-242; FREND (n. 1) 16-17; H. KRAFT, Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, MartLyon 233-247 = JbAC Erg. Bd. 8 (1980) 250-266.

[40] Voir: KAHRSTEDT (n. 1) RhM 68 (1913) 408; GRIFFE, Gaule (n. 1) 1[2], 51 n 42; LANATA (n. 1) 135; G.E.M. DE STE CROIX, Why were the early Christians persecuted, Past and Present 26 (1963) 15.

lle de mort, est plutôt une formulation juridiquement inexacte du rédacteur chrétien, à laquelle on ne doit pas attribuer une valeur exclusive. Peut-être que le rédacteur de la lettre pensait à ce moment seulement aux martyrs, les vrais héros de la narration, à côté desquels les confesseurs qui avaient survécu, n'etaient que des figures secondaires. Peut-être aussi qu'Eusèbe ait omis quelque passage de la lettre qui aurait pu éclaircir ce point.

Explication hypothétique des faits

Qui étaient alors les chrétiens condamnés à des peines inférieures à celle de mort? Combien étaient-ils? A quelle peine concrète furent-ils condamnés? Quel fut le critère de la discrimination des peines? Nous n'avons pas de renseignements suffisants pour répondre à ces questions. Cependant, avec toutes les réserves propres à une hypothèse je vais maintenant esquisser une possible solution.

On doit partir d'un fait bien établi: l'existence à cette époque de chrétiens condamnés aux mines. Les travaux forcés à perpetuité dans les mines sont attestés dans le droit pénal romain avant l'époque de Trajan[41]. C'etait la peine la plus grave après la mort et frappait d'ordinaire seulement les humiliores; tandis que pour les mêmes délits, les honestiores étaient condamnés à la deportatio in insulam. Elle pouvait être prononcée par un gouverneur de province, et elle était généralement précédée de la flagellation et entraînait la perte de la liberté; les condamnés étaient considérés comme servi poenae qui appartenaient à l'Etat[42]. Nous savons par Hippolyte que l'église de Rome aux temps de l'évêque Victor (185-197) possédait une liste des confesseurs qui travaillaient dans les mines de Sardaigne, et que la concubine philochrétienne de l'empereur Commode, Marcia, désireuse de favoriser les chrétiens, demanda cette liste et elle obtint de Commode des lettres de grâce pour faire rentrer ces condamnés à Rome. Nous ne savons pas quand, où et pourquoi avaient été condamnés ces chrétiens, à l'exception de l'un d'eux, le futur évêque de Rome Callixte, alors esclave, qui avait été condamné en 188 ou 189 par le praefectus urbi Fuscianus, parce que les juifs, dont il avait troublé le culte,

---

[41] PLIN, Ep 10, 58, 3 parle d'un philosophe condamné aux mines par le proconsul de Bithynie Velius Paulus pour crime de faux, et amnistié par l'empereur Domitien. SHERWIN-WHITE (n. 39) 641 date la condamnation vers 83-84.

[42] Voir: T. MOMMSEN, Römisches Strafrecht (Leipzig 1899 = Graz 1955) 949-951; P. GARNSEY, Social Status and legal Privilege in the Roman Empire (Oxford 1970) 131-136.

l'avaient dénoncé comme chrétien[43]. Tertulien à son tour parle à deux reprises dans l'Apologeticum composé vers 197 des chrétiens condamnés aux mines[44].

Nous avons aussi des renseignements relatifs aux années antérieures aux événements de Lyon. L'évêque de Corinthe, dans une lettre écrite à l'évêque de Rome Soter, dont nous possédons quelques fragments, loue la générosité traditionnelle de l'église de Rome qui soulage de nombreuses communautés indigentes, et soutient, par l'envoi de secours, les frères qui sont aux mines[45]. Quoique la chronologie des évêques de Rome ne soit pas toujours exacte, le pontificat de Soter (166-175) correspond au temps de Marc Aurèle[46].

De l'autre côté, depuis l'époque d'Hadrien, dans les rescrits impériaux orientatifs en matière pénale, les empereurs conseillaient très souvent aux juges de tenir compte des circonstances objectives et personnelles du délit pour mieux nuancer la sentence[47]. Dans les écrits des juristes de l'époque séverienne, qui se font écho de cette nouvelle orientation impériale, on trouve souvent des formules comme celle-si: statue pro modo delicti et personae qualitate[48]. Et, en ce qui concerne les chrétiens, les

---

43 HIPPOL, Ref 9. 12, 7-12 (GCS 26, 247).

44 TERT, Ap 39, 6; 44, 3.

45 DionCor (EUS, HE 4, 23, 10). Le texte transcrit par Eusèbe est probablement remanié (E. SCHWARTZ, GCS 9/1, 376 appar). Sur les lettres de Denis, NAUTIN, (n. 7) 13-32.

46 Pour la date voir: A. V. HARNACK, Die Chronologie = Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig 1897-1904) 2/1, 179; E. GASPAR, Geschichte des Papsttums 1 (Tübingen 1930) 8-16; T. KLAUSER, Die Anfänge der römischen Bischofslisten, Bonn ZT 8 (1931) 193-211 = JbAC Erg. Bd. 3 (1974) 121-136.

47 LEVY (n. 34), BIDR 45 (1938) 85-104 = GesSchr 2, 452-468; G. CARDASCIA, L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores, RHDF 28 (1950) 319-324.

48 Dig 48, 3, 12, pr (Call, Cogn 5) pro modo culpae statuere; Coll 1, 11, 3 (Ulp, OffProc 7) ad modum culpae moderari; Coll 13, 3, 2 (Ulp. OffProc 8) // Dig 47, 21, 2 (Call, Cogn 3) poenae modum ex condicione personae et mente facientis statuere; Dig 48, 3, 14, 2 (Mod, Poen 4) pro modo culpae castigare; Dig 37, 15, 1, pr (Ulp, Opin 1) pro modo delicti punire; Dig 37, 15, 1, 2 (Ulp, Opin 1) pro modo delicti vindicare; Dig 49. 16, 3, 6 (Mod, Poen 4) pro modo delicti castigare; Dig 48. 15, 7 (Herm, Epit 5) pro delicti modo coercere; PS 5, 25, 13 pro modo delicti punire; Dig 1 ,12, 1, 10 (Ulp. OffPraef Urb) pro modo querellae corrigere; PS 5, 16. 13 pro modo admissi statuere; PS 1, 15, 2, 5 pro modo admissi extra ordinem actionem dare; PS 1, 20a; CJ 6, 3, 5 (Carac 212) pro modo admissi vindicare; Dig 48, 10, 31 (Call, Cogn 3) pro mensura delicti constituere; Dig 47, 11, 10 (Ulp, OffProc 9) pro condicione sua et pro admissi mensura plecti; Dig 48, 10, 27, 2 (Mod, Reg 8) pro admissi qualitate punire; PS 1, 5, 2 pro qualitate admissi plectere; CJ 9, 9, 7 (Alex 223) pro debita delicto severitate examinare; Dig 37, 14, 7, 1 (Mod, Manum) secundum delictum admissum poenas irrogare; Dig 48, 11, 73 (Marc, IudPubl 1) prout admiserint punire; Dig 48, 13, 42 (Marc, Inst 14); Dig 1, 18, 13 pr (Ulp, OffProc 7) prout deliquerit animadvertere; Dig 47, 21, 3, 2 (Call, Cogn 5) poena plectere pro persona et condicione et factorum violentia; Dig 47, 10, 45 (Herm, Epit 5) ex causa et persona statuere.

instructions d'Hadrien au proconsul d'Asie Minicius Fundanus de l'année 123 contenaient déjà cette disposition de condamner selon la gravité de la faute (ὅριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος), dans la maladroite traduction grecque de l'original latin perdu[49]. Si l'on suppose une formule comme celle-ci dans le rescrit de Marc Aurèle, on pourrait expliquer sans peine la conduite du gouverneur: condamnation ad bestias des humiliores (le droit de cité romain était un facteur très important de la qualitas personae), des chrétiens détachés (dirigeants de la communauté, charismatiques parfois turbulents, prosélytistes, etc.) ou enfin de ceux dont la conduite avant ou pendant le procès avait donné des signes d'obstination; condamnation à mort par décapitation des honestiores assez détachés; condamnation à des peines inférieures à celle de mort (probablement ad metalla) des simples chrétiens fermes en confessant leur foi, mais respectueux devant le tribunal.

---

[49] JUST, Ap 1, 68, 6-10 // EUS, HE 4, 9, 1-3. Voir: C. CALLEWAERT, Le rescrit d'Hadrien à Minicius Fundanus. RHistLittRel 8 (1903) 152-189; W. SCHMID, The Christian reinterpretation of the rescript of Hadrian, Maia 7 (1955) 5-13; M. SORDI, I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani, RStChIt 14 (1960) 360-370; Idem, Il Cristianesimo e Roma (Bologna 1865) 152-157; P. KERESZTES, Hadrian's rescript to Minucius Fundanus, Latomus 26 (1967) 54-66; E.J. BICKERMAN, Trajan, Hadrian and the Christians, RFIC 96 (1968) 296-315; FREUDENBERGER (n. 39) 216-234; SPEIGL (n. l) 95-105; voir: Nr 6.



13. Das politische Denken des Bischofs Dionysios von Alexandrien

Publicado en: Mélanges Felix Wubbe (Fribourg Suisse 1993) 115-140



Das politische Denken des Bischofs Dionysios von Alexandrien

1. Dionysios wurde wahrscheinlich gegen Ende des 2. Jh.s geboren und stammte, wie es scheint, aus einer wohlhabenden, heidnischen Familie. Er erfreute sich einer ausgezeichneten literarischen Ausbildung, und wurde nach seiner Bekehrung zum Christentum im Jahre 231 oder 232 Leiter der alexandrinischen Katechetenschule. Kurz nachdem er im Jahre 247 oder 248 zum Bischof derselben Stadt ernannt worden war, kam es zu der schweren auf Alexandrien beschränkten Christenverfolgung, und kurz darauf zu der von Decius, der Dionysios durch die Flucht auf das Land entging. In den darauffolgenden 6 Jahren mußte er aktiv in die theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (Novatianismus, Modalismus, Chiliasmus) eingreifen. 257 begann die Verfolgung des Valerian, in deren Folge der alexandrinische Bischof vor Gericht gestellt und in die Nähe Alexandriens verbannt wurde. Nach der Beendigung der Verfolgung (260) kehrte Dionysios nach Alexandrien zurück. Die nächsten Jahre waren für die Stadt außerordentlich unruhig, da sie zu dieser Zeit durch den Bürgerkrieg geteilt und von einer schweren Epidemie heimgesucht wurde. Während dieses Zeitraums entwickelte er eine bedeutende Hirtentätigkeit, die sich in seinen Briefen niederschlägt. Er starb im Jahre 264 oder 265[1]. Trotz seines aufgabenreichen Lebens muß sein literarisches Werk, das sich nur bruchstückhaft erhalten hat, als sehr fruchtbar bezeichnet werden[2].

---

[1] Zur Biographie des Dionysios: J. BUREL, Denys d'Alexandrie, París 1910; C.L. FELTOE, The Letters and others Remains of Dionysios of Alexandria, Cambridge 1904, I-XXXIII; W.A. BIENERT, Dionysius von Alexandrien, Das erhaltene Werk, Stuttgart 1972, 3-12.

[2] Vollständige Ausgabe: FELTOE (Fn 1). Deutsche Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen: BIENERT (Fn 1). Positive Beurteilung des literarischen Werkes: A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Leipzig 1893-1904, 2/2, 58; FELTOE, XXII-XXX-XXXIII; BIENERT, Werk, 12-18. Sämtliche in dieser Arbeit benutzten Fragmente sind in der Kirchengeschichte des Eusebios von Cäsarea erhalten (hg. Schwartz, GCS 9/2).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Nach kirchlicher Tradition wurde Dionysios der Ehrentitel «der Große» mit Recht zuerkannt. Um die theologisch-politischen Ideen dieses bedeutenden Bischofes genau bewerten zu können, ist es wichtig, einige Aspekte des Milieus, seiner Persönlichkeit und der literarischen Gattung einiger seiner Werke zu berücksichtigen.

2. Dionysios' erster Lebensabschnitt verlief während einer Zeit, in der sich das Christentum weitgehender religiöser Freiheit erfreute und in der es nur zu einzelnen lokalen Verfolgungen kam[3]. Unter diesen Umständen konnte sich das Christentum vor allem im östlichen Teil des römischen Reiches schnell ausbreiten. Die christlichen Gemeinden tauchten allmählich aus dem Hintergrund auf. Der Gottesdienst wurde jetzt nicht mehr nur in Privathäusern, sondern auch in kleinen Tempeln gefeiert. In den Großstädten stellte die christliche Gemeinde bereits eine ernstzunehmende und gut organisierte Minderheit dar[4]. Abgesehen vom beträchtlichen zahlenmäßigen Anwachsen der christlichen Gemeinden sind für diese Epoche zwei typische Phänomene zu berücksichtigen, die für den Fall Dionysios von Bedeutung sind. Das erste ist die Ausdehnung des Christentums auf den vermögenden Teil der Gesellschaft und die damit verbundene Änderung der Einstellung den weltlichen Gütern gegenüber[5]. Dionysios mußte eine Person gewesen sein, die über Reichtum verfügte und soziales Ansehen genoß, und die während der Verfolgungen unter Decius und Valerian schwere Güterverluste erlitten haben mußte[6]. Ein zweites Phänomen, das für das Christentum dieser Zeit typisch ist, ist die Beteiligung vieler Christen (selbst Bischöfe) am öffentlichen Leben[7]. Im Fall des Dionysios gibt es Hinweise darauf, daß

---

[3] Über die allgemeine Lage im römischen Reich: A. ALFÖLDI, The Crisis of the Empire (A.D. 249-270), CAH 12. 165-231. Über die Haltung der römischen Obrigkeit den Christen gegenüber: J. VOGT, Christenverfolgungen, RAC 2, 1178-1183; H. GRÉGOIRE, Les persecutions dans l'Empire Romain², Bruxelles 1964. 13-16; K.H. SCHWARTE, Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus, Historia 12 (1963), 185-208; M. SORDI, Il Cristianesimo e Roma, Bologna 1965, 199-259.

[4] A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten⁴, Leipzig 1924, 529-552; 611-619; J. DANIÉLOU, L'Eglise des premiers temps, París 1985 [= Nouvelle Histoire de l'Eglise, París 1963], 169-192.

[5] Vgl. R. BOGAERT, Geld, RAC 9, 850-858; 899-903; HARNACK, Mission (Fn 4), 559-577; W. ECK, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin dem Grossen, Chiron 1 (1971), 382-400; O. GIORDANO, I cristiani nel III secolo, Messina 1966, 67-82.

[6] Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 18). Vgl. BIENERT, Werk (Fn 1), 4; W.A. BIENERT, Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert, Berlín-New York 1978, 72-75.

[7] Cypr. Laps. 6 (CSEL 3/1, 240-241); T. KLAUSER, Bischöfe als staatliche Prokuratoren im dritten Jahrhundert?, JbAC 14 (1971), 140-149.

er in Alexandrien ein hohes Amt bekleidet hatte, was man auch von einigen seiner engsten Mitarbeitern sagen kann[8].

In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts kam es relativ häuhg vor, daß es in einigen Christengemeinden hervorragende Kenner der hellenistischen Kultur gab, die als solche selbst von den Nichtchristen anerkannt wurden. Diese Tatsache trifft vor allem auf Alexandrien zu[9]. Aus den noch von den Werken des Dionysios erhaltenen Fragmenten läßt sich ableiten, daß er über umfangreiche Kenntnisse der griechischen Philosophie verfügte und eine ausgezeichnete literarische und rhetorische Bildung genossen hatte, die sich im ausgefeilten Stil seiner Briefe und in der Qualität seiner literarischen Kritik widerspiegelt[10]. Er war Schüler des Origenes, möglicherweise aber ohne festere Verbindung zu seinem Meister[11].

Dionysios verfasste im Laufe seines Lebens eine Reihe von philosophischen und theologischen Abhandlungen, von denen nur einige Fragmente erhalten sind[12]. Diese Abhandlungen sind als Informationsquelle für diese Untersuchung von relativ geringer Bedeutung. Viel wichtiger sind für uns die zahlreichen Brieffragmente, die von Eusebios von Cäsarea abgeschrieben und als Basis für einen großen Teil der Bücher 6 und 7 seiner Kirchengeschichte verwendet wurden. Unter diesen Briefen befinden sich einige polemischen Charakters, in denen sich der Schreiber gegen die Angriffe seiner Gegner verteidigt oder sie seinerseits angreift. Andere wiederum haben liturgischen und doktrinalen Charakter. Unter ihnen treten die Osterfestbriefe hervor, die sich durch feierlichen und rhetorisch überschwenglichen Stil auszeichnen und alljährlich zur Zeit des Osterfestes abgefaßt wurden[13]. Darüber hinaus schrieb er noch didaktische Abhandlungen, die nicht selten aus stilistischen Gründen und trotz ihrer Länge die Form der Epistel annahmen.

In vielen seiner Schriftwerke und vor allem in den Osterfestbriefen ist die rhetorische Steigerung häufig, die zuweilen die Wirklichkeit

---

[8] Dion.. EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 18); Eus., HE 7, 32, 7-11.

[9] H. LIETZMANN, Geschichte der alten Kirche 2², Berlín 1953, 283-329; BIENERT, Origenismus (Fn 6), 75-87; DANIÉLOU (Fn 4), 136-146; 193-199.

[10] FELTOE (Fn 1), XXII-XXV; BIENERT, Werk (Fn 1), 12-17; Bienert, Origenismus (Fn 6), 71-75; 106-108.

[11] Eus., HE 6, 29, 4; BIENERT, Origenismus (Fn 6), 6-27; 131-133; 222-223.

[12] Über die Abhandlungen des Dionysios: FELTOE (Fn 1), XXIII-XXXIII; HARNACK, Litt. (Fn 2) 1, 409-427; 2/2, 57-58; BIENERT, Origenismus (Fn 6) 108-130; 177-221.

[13] Die Chronologie einiger Briefe ist umstritten: HARNACK, Litt. (Fn 2), 2/2, 63; SCHWARTZ. GCS 9/3, 39; BIENERT, Origenismus (Fn 6), 153-156; C. ANDRESEN, Siegreiche Kirche im Aufstieg des Christentums, ANRW 2/23/1, 414-417; S.I. OOST, The Alexandrian Seditions under Philip and Gallienus, ClPhil. 56 (1961), 9-10.

entstellt. In ihnen finden sich viele Zitate und Rückgriffe auf biblische Stellen, so daß es nicht immer leicht ist, zwischen dem wirklichen Geschehen und dem biblischen Modell zu unterscheiden. Dieser Wesenszug erschwert manchmal die genaue Interpretation der dionysischen Denkweise[14].

Ein anderer wichtiger Punkt, um seinen Aussagen interpretatorisch gerecht zu werden, ist die Tatsache, daß in seinen Schriften zahlreiche Wesenszüge aus seinem mystischen Vorsehungsglauben auftreten. Zum Beispiel als er von den häretischen Autoren spricht, deren Lektüre er einige Zeit gepflegt hatte, weist er auf eine Gotteserscheinung hin, in der Gott ihm aufgetragen hatte, alles zu lesen, was ihm in die Hände kam, um das Gelesene dann nach den Prinzipien des Glaubens zu beurteilen[15]. Wenn er an anderer Stelle von der Verfolgung des Decius spricht, sagt er, daß Gott ihm die Flucht aufgetragen und den Fluchtweg auf wunderbare Weise gezeigt habe, und daß die Vorsehung im Augenblick seiner Gefangennahme die Dinge so gestaltet habe, daß er seine Freiheit wiederfand[16]. Seine Verbannung nach Kephro (einem kleinen Ort an dem Ufern des Mareaotis) und seine darauffolgende Verschickung nach Kolluthion (einer Örtlichkeit innerhalb desselben Gebiets) werden als Schritte der Vorsehung gedeutet[17]. Wir werden diese Züge des providenzialistischen Denkens in der theologischen Bewertung wiederfinden, die Dionysios von den politischen Ereignissen gibt.

3. Wie wir gesehen haben, mußte Dionysios während seines bischöflichen Wirkens die Folgen schwerer Christenverfolgungen erleiden. Um seine Haltung dem römischen Reich gegenüber genau beurteilen zu können, ist es unerläßlich, seine Wertung dieser Ereignisse näher zu betrachten. Zunächst kann man beim Lesen seiner Berichte feststellen, daß die agonistische Auffassung des Martyriums, die die Verfolgung als einen siegreichen Kampf der standhaften Christen gegen die teuflichen Mächte darstellt, bei Dionysios nicht so deutlich wie in einigen christlichen Schriften des 2. Jahrhunderts erscheint[18]. Freilich benutzt er gelegentlich die herkömmliche agonistische Terminologie

---

[14] Über die Osterfestbriefe und ihren Stil: Eus., HE 7, 20; BIENERT, Origenismus (Fn 6), 138-156; ANDRESEN, Kirche (Fn 13), 418-419.

[15] Dion, EpPhilm. (Eus., HE 7, 7, 3).

[16] Dion., EpGerm. (Eus., HE 6, 40, 3.5).

[17] Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11. 14, 17).

[18] Über die agonistische Auffassung des Martyriums: E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments[4], Stuttgart 1948, 165-167; 317; P. LANARO, Temi del martirio nell'antichità cristiana, StPat 14 (1967), 204-235; 325-359.

(Kampf, Kampfpreis, Kranz, Sieg, Triumph) ohne jedoch die ihr zugrundeliegende Auffassung weiter zu entwickeln[19].

Er vertritt auch nicht die Weltanschauung der Apologeten, bei denen die Dämonologie eine so wichtige Rolle spielte: Nach ihnen waren die bösen Geister die Urheber der Christenverfolgungen, indem sie sich der Menschen bedienten, das Christentum zu zerstören[20]. In den erhaltenen Fragmenten der Werke des Dionysios kommt diese dämonologische Deutung der Ereignisse nirgends vor, und im Gegenteil werden die Maßnahmen gegen die Christen bösen Menschen direkt zugeschrieben. Diese Auffassung schließt nicht aus, daß Dionysios seiner theologischen Deutung der Geschichte gemäß die Verfolgungen als die Verwirklichung der Trübsale betrachtet, die den Gerechten in der Bibel vorausgesagt werden[21].

Die erste Verfolgung, die Dionysios erleiden mußte, fand im Jahre 248 nur in Alexandrien statt, als das Volk gegen die Christen vorging. Dionysios schreibt den Ausbruch der Verfolgung dem Fanatismus eines rätselhaften Menschen zu, den er als «Wahrsager und Stifter des Unheils der Stadt» bezeichnet, ohne seinen Namen zu erwähnen[22]. Es bleibe hier dahingestellt, ob Dionysios selbst diesen Namen absichtlich verheimlicht hat, oder ihn schon in dem vorhergehenden von Eusebios weggelassenen Fragment benannt hatte[23]. Auf jeden Fall handelte es sich um eine historische Persönlichkeit, die nach Dionysios «die Masse der Heiden gegen die Christen aufwiegelte und aufstachelte, indem er seinen einheimischen Aberglauben wieder entzündete»[24]. Es ist bemerkenswert, daß in dem von Eusebios überlieferten Text von der Aufwiegelung des einheimischen Aberglaubens des Hetzers (αὐτοῦ) die Rede ist, und nicht, wie gewöhnlich übersetzt wird, von dem Aberglauben der heidnischen Massen[25]. Es scheint also, daß der unbekannte Hetzer ein besonderer

---

[19] Kampf (ἀγών) (Eus., HE 6, 41, 20; 7, 11, 20); Kampfpreis (ἆθλον) (Eus., HE 6, 41, 20); Kranz (στέφανος) (Eus., HE 7, 11, 20); triumphieren (θριαμβεύειν) (Eus., HE 6, 41, 23); Sieg (νίκη) (Eus. HE 6, 42, 2; 7, 11. 20).

[20] Über diese Auffassung: STAUFFER (Fn 18), 166; H.v. CAMPENHAUSEN, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936, 156. Dieser Gedanke kommt besonders deutlich bei den Apologeten vor, z.B.: JUST, Ap. 1, 5, 9; 1, 57. 1; 2, 1, 2; 2, 6, 2; 2, 7, 3; 2, 12, 3-4.

[21] Über diese neutestamentlichen Weissagungen und ihre Erfüllung im Martyrium: K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1948, 289-305; v. CAMPENHAUSEN (Fn 20), 6-9; 57; 145-147.

[22] Dion, EpFab. (Eus., HE 6, 41, 1).

[23] So BIENERT, Werk (Fn 1), 107 n 1. Verschiedene Hypothesen bei FELTOE (Fn 1), 6 n 2.

[24] Dion.. EpFab. (Eus., HE 6, 41. 1).

[25] E. SCHWARTZ. GCS 9/2, 600 liest αὐτοῦ mit den meisten Handschriften und verzeichnet αὐτοὺς im Apparat; Rufinus übersetzt ganz frei «superstitiosum contra nos exagitans vulgum» (GCS 9/2,601); J.E.L. OULTON, Eusebius' Ecclesiastical History, London 1932, 2, 101 übersetzt «their superstition»; BIENERT, Werk (Fn 1), 27 «ihren Aberglauben».

Eiferer der heidnischen Religion war, und daß er eine große Geschicklichkeit besaß, die Massen aufzuhetzen.

Eusebios schreibt, daß Dionysios in seinem Brief an Hermammon vieles (πολλά) über die boshafte Handlungsweise (κακοτροπία) des Decius und seiner Nachfolger berichtet hatte[26]. Leider hat Eusebios nur eine Stelle abgeschrieben, in der Dionysios im allgemeinen τὸ κακόν des Decius erwähnt, ohne näher zu Bestimmen, was damit gemeint sei (seine Bosheit?, seine schlechte Religionspolitik?)[27]. Als er jedenfalls in dem Brief an Fabius von der Steigerung der Furcht der Christen bei der Ankunft der Nachrichten über den Regierungswechsel des Jahres 249 schrieb, gab er klar zu verstehen, was die Christen über Decius dachten[28]. In der Vollstreckung des decischen Ediktes sah er einen Vorgriff der im Matthäusevangelium angekündigten Katastrophen der Endzeit[29].

Auch den Kaiser Gallus macht Dionysios verantwortlich für die Maßnahmen, die während seiner Regierungszeit gegen die Christen in einigen Städten getroffen wurden[30]. Diesbezüglich schrieb er, daß Gallus die Bosheit des Decius nicht berücksichtigte, sondern dieselben Fehler beging, die Decius begangen hatte[31].

Endlich stellt Dionysios den damaligen hohen Finanzbeamten und späteren Gegenkaiser Makrianos als Urheber der valerianischen Verfolgung dar[32].

In seinem im Jahre 251 geschriebenen Brief an Fabius von Antiochien schildert Dionysios die Ereignisse der decischen Verfolgung (249-251). Die im kaiserlichen Edikt befohlenen Opfer bezeichnet er als unreine und unheilige Opferhandlungen (ἀνάγνοι καὶ ἀνιέροι θυσίαι)[33], welche die Christen nicht vollziehen dürfen. Er verlangt von ihnen volle Standhaftigkeit und verurteilt eindeutig das Benehmen derjenigen, die sich dem Opfergebot fügten. Freilich unterscheidet er unter ihnen verschiedene Typen, nämlich: diejenigen, die sich beeilten, bereitwillig an die Altäre heranzutreten; diejenigen, die seelisch zerbrochen nur aus Angst opferten; diejenigen endlich, die erst nach schweren Folterungen dem Befehl nachgegangen waren[34]. Er verurteilt eindeutig alle diese

---

26 Eus., HE 7, 22, 12.

27 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 1).

28 Dion, EpFab. (Eus.. HE 6. 41, 9).

29 Dion., EpFab. (Eus., HE 6, 41, 10). Vgl. Mt 24, 24.

30 Über diese Maßnahmen: A. ALFÖLDI, Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts, Klio 31 (1938), 335-338.

31 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 1).

32 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10. 1-4).

33 Dion., EpFab. (Eus., HE 6, 41, 11).

34 Dion., EpFab. (Eus., HE 6, 41, 11-13).

Haltungen, obwohl er eine gewisse Abstufung der entsprechenden Sünde stillschweigend anerkannt.

Im Gegensatz zu der strengen Meinung derjenigen, die die Flucht vor der Verfolgung als sündhafte Feigheit verurteilten[35], lobte er das Benehmen derer, die sich versteckten oder flohen[36]. Er selbst verließ Alexandrien und suchte Zuflucht auf dem Land[37]. In seinem um das Jahr 259 geschriebenen Brief an Germanos sollte er sich gegen die Vorwürfe verteidigen, die der erwähnte Bischof gegen ihn erhob[38], und in apologetischem Ton zählte er die Schaden auf, die er während der decischen und der valerianischen Verfolgung erlitt: «Verurteilungen, Beschlagnahmungen, Versteigerungen, Raub der Güter, Niederlegung der Ehrentitel, Verminderung weltlicher Ehren, Verachtung der Auszeichnungen seitens des Statthalters und der Mitglieder des Stadtrates, und im Gegensatz dazu Verachtung der Drohungen, Beschimpfungen, Gefahren, Verfolgungen, das Ertragen von Verirrung, Bedrängung und vielfachen Leidens»[39]. Die emphatische Aufzählung ähnelt stilistisch und inhaltlich solchen, die im Corpus Paulinum vorkommen[40]. Wahrscheinlich suchte Dionysios absichtlich diese Ähnlichkeit zu betonen, was den geschichtlichen Wert der Aufzählung nicht beeinträchtigt, denn sämtliche Angaben passen gut in den geschichtlichen Rahmen der decischen und der valerianischen Verfolgung. Nebenbei gesagt lassen einige dieser Angaben den hohen sozialen Stand erschließen, den Dionysios in Alexandrien genoß.

Die Standhaftigkeit des Dionysios und sein offener Widerstand gegen die nach seiner Meinung maßlosen Gebote der Kaiser treten besonders deutlich im Bericht über den Strafprozeß gegen ihn im Jahre 257 anläßlich der valerianischen Verfolgung hervor. Dionysios berichtete ausführlich darüber in dem oben erwähnten apologetischen Brief an Germanos: Nach der Schilderung seiner Erlebnisse führte er als Bestätigung seiner Aussagen den Text des Prozeßprotokolles an[41]. Um die Verschiedenheit der zugrundeliegenden Auffassungen des Richters und des Angeklagten richtig zu erkennen, ist es höchstinteressant, den

---

[35] Zum Thema: T.D. BARNES, Tertullian, Oxford 1971. 168-186.

[36] Dion., EpGerm. (Eus., HE 6, 42, 2-4); EpDom. (Eus., HE 7, 11, 24-25).

[37] Dion.. EpGerm. (Eus., HE 6, 40, 1-9); EpDom. (Eus., HE 7, 11, 20-25).

[38] Germanos war ein sonst unbekannter ägyptischer Bischof. Über diesen Brief: ANDRESEN, Kirche (Fn 13), 409-410; FELTOE (Fn 1), 21-23.

[39] Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 18-19).

[40] Rom 8, 35; Hbr 10, 33-34. Über solche Aufzählungen im NT: BERGER (Fn 21), 225-228.

[41] Der von Dionysios angeführte Text spiegelt genau den Inhalt und den Stil der ägyptischen Gerichtsprotokolle der Prinzipatszeit wider. Vgl. R.A. COLES, Reports of Proceedings in Papyri, Bruxelles 1966, 31-42.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Bericht des Dionysios mit dem Gerichtsprotokoll zu vergleichen[42]. Der Richter war Ämilian (Lucius Mussius Aemilianus), der damals als stellventretender Statthalter fungierte und sich später gegen Gallienus erhob[43]. Er hatte Dionysios und andere zum Gericht vorgeladen, um das Christenedikt der Kaiser Valerian und Gallienus durchzuführen. Dieses erste im August 257 erlassene Edikt richtete sich nur an die Kleriker und forderte von ihnen unter Androhung von Verbannung, offizielle Kulthandlungen zu vollziehen[44]. Es bleibe hier dahingestellt, ob das ebenfalls im Edikt enthaltene Versammlungsverbot für alle Christen unter Androhung von Todesstrafe auch eine unbedingte Hauptbestimmung war, oder nur eine bedingte Strafmaßnahme für den Fall, daß die Kleriker sich weigern sollten, die offiziellen Götter zu verehren. Vor der eigentlichen Gerichtsverhandlung hatte der Statthalter ein privates (ἀγράφως) Gespräch mit den Angeklagten geführt mit der Absicht, sie im voraus von der Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) der Kaiser zu überzeugen[45]. Nach dem Scheitern dieses Versuches erklärte Ämilian im Verhör selbst, was die Kaiser von den Christen eigentlich forderten, nämlich, daß sie die Götter verehren, welche die Herrschaft der Kaiser beschützten (θεοὺς τοὺς σῴζοντας αὐτῶν τὴν βασιλείαν προσκυνεῖν). Er stellte dieses im Edikt gebotene Benehmen als natürliche Haltung (κατὰ φύσιν τρέπεσθαι) dar und ermahnte die Angeklagten, «das widernatürliche zu vergessen» (ἐπιλαθέσθαι τῶν παρὰ φύσιν)[46], womit er sich auf die Ablehnung des offiziellen Kultes seitens der Christen und im allgemeinen auf ihre Absonderlichkeit bezog[47]. Der Hinweis auf die Natur muß nicht im streng philosophischen Sinn gedeutet werden: Es handelt sich vielmehr um eine rhetorische Übertreibung des Richters, der als naturgemäß (bzw. naturwidrig)

---

[42] Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 3-5//7, 11, 6, 11). Vgl. Nr 14.

[43] Über Ämilian und sein Amt im Jahre 257: A. STEIN, Die Präfekten von Ägypten in der römischen Kaiserzeit, Bern 1950. 143-145; O.W. REINMUTH, Praefectus Aegypti: RE Suppl 8, 536; O.W. REINMUTH, Besprechung von Stein: AmJPhil 73 (1952), 425-426.

[44] Über das erste Christenedikt Valerians: ALFÖLDI, Christenverfolgungen (Fn 30), Klio 31 (1938), 340-342; VOGT (Fn 3), RAC 2, 1187; J. MOLTHAGEN, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert², Göttingen 1975, 87-92; P.J. HEALY, The Valerian Persecution, London 1905, 130-141; M. SORDI, I rapporti fra Cristianesimo e Impero dai Severi a Gallieno, ANRW 2/23/1, 364-367.

[45] Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 6). Es handelte sich um eine Besprechung de plano im Gegensatz zu der eigentlichen Verhandlung pro tribunali. Zur Sache: L. WENGER, Zu drei Fragen aus dem römischen Zivilprozeßrechte, ZSS 59 (1939), 376-387.

[46] Ἐπιλαθέσθαι δὲ τῶν παρὰ φύσιν könnte man auch übersetzen: «die unnatürlichen (Götter) vergessen». Es ist aber unwahrscheinlich, daß der Richter sich im Plural auf den christlichen Gott bezogen hätte.

[47] Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 7).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

diejenigen Haltungen bezeichnete, die nach den herrschenden gesellschaftlichen Werten als normal und selbstverständlich galten[48]. Während des Verhörs sprach der Richter erneut von Natur in diesem Sinn, indem er «die natürlichen Götter» (οἱ κατὰ φύσιν θεοί) mit «den Göttern, die alle kennen» (θεοὶ οὓς πάντες ἴσασιν) gleichsetzte: Er erklärte ausdrücklich, daß das Edikt die Christen nicht an der Ausübung ihrer Religion hindern wollte, daß sie ihren Gott verehren durften, jedoch nur unter der Bedingung, daß sie daneben die von allen anerkannten Götter auch verehren (μετὰ τῶν κατὰ φύσιν θεῶν)[49].

Der Inhalt des Ediktes und seine Auslegung durch den Richter spiegelten aufs genaueste die offizielle Religionspolitik des 3. Jahrhundertes wider, denn, seitdem der Unterschied zwischen römischen und fremden Göttern in der Severenzeit allmählich verwischt wurde, bestand keine Schwierigkeit mehr für die Ausübung neuer Kulte, nur mit der Ausnahme derjenigen, die exklusiv waren[50]. In Alexandrien wie in Karthago wurden der Bischof und sein Klerus zur Verbannung verurteilt, nicht weil sie Christen waren, sondern weil sie sich standhaft weigerten, dem ihnen auferlegten Opfergebot nachzukommen[51]. Während des Verlaufs des Prozesses war die Haltung des Richters korrekt[52]. Beim Lesen des Berichtes hat man sogar den Eindruck, daß Dionysios gewisse Vergünstigungen seitens des Statthalters erfuhr, der wahrscheinlich das große Ansehen des Bischofs berücksichtigte[53].

Grundverschieden war die Auffassung des Dionysios. Nach ihm war das eigentliche Ziel des Ediktes, daß die Bischöfe aufhörten Christen zu sein (μηδ' αὐτοὺς ἡμᾶς εἶναι χριστιανούς) in der Meinung, daß wenn sie abfielen, das christliche Volk ihnen folgen würde[54]. Während des Verhörs betonte er ausdrücklich die Treue der Christen dem Reich und den Kaisern gegenüber[55], machte aber ebenso deutlich, daß die Christen nur ihren einen Gott und keine anderen anbeteten[56]. Den Vorschlag, die offiziellen Götter neben dem christlichen Gott zu verehren, lehnte er als

---

48 J. VOGT, Constantin der Große und sein Jahrhundert². München 1960, 71-75.

49 Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 9).

50 K. LATTE, Römische Religionsgeschichte, München 1960, 364.

51 Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 10-11); ActCypr. 1, 1-3 in: H. MUSURILLO (ed), The Acts of the Christian Martyrs, [Oxford 1972], 168.

52 Die Betonung der Unbequemlichkeit des Verbannungsortes und der Roheit des Richters gehört zur apologetischen Gattung des Briefes: Dion., EpGerm. (Eus.. HE 7, 11, 5.11).

53 Vgl. ANDRESEN, Kirche (Fn 13), 432-434.

54 Dion.. EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 4).

55 Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 8).

56 Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 8-9).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

unvereinbar mit dem christlichen Monotheismus ab. Dies war der Grund seines entschiedenen Widerstandes gegen die römischen Behörden. Er stützte sich dafür auf eine bekannte Stelle der Apostelgeschichte, in der Petrus und die Apostel in einem ähnlichen Fall dem Hohenpriester antworteten: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen»[57].

4. Beim Lesen einiger Briefe des Dionysios fällt es oft auf, wie stark seine Beurteilung der Herrscher und der politischen Ereignisse seiner Zeit von seinen theologischen Auffassungen beeinflußt ist. Diese Erscheinung zeigt sich besonders deutlich in seinem Osterfestbrief an Hermammon[58]. Nach eigener Angabe des Verfassers wurde der Brief im neunten Jahr des Kaisers Gallienus geschrieben, also kurz vor Ostern des Jahres 262[59]. Es waren zwei Jahre vergangen seit der Gefangennahme und dem Tod des Kaisers Valerian und der Aufhebung seiner Christenedikte, und ein Jahr seit dem Scheitern der Usurpation des Makrianos und seiner zwei Söhne[60]. Nach dem heutigen Stand der Quellen ist es unmöglich zu bestimmen, ob der Widerstand Alexandriens unter dem Statthalter Ämilian gegen den Kaiser Gallienus schon überwunden worden oder noch nicht ausgebrochen war[61]. Wie gewöhnlich zerstückelte Eusebios den Text des Briefes und trennte das abgeschriebene bzw. exzerpierte Material in eine kleine und zwei große Einheiten auseinander[62]. Um die Behauptungen des Dionysios richtig zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß die oben erwähnten rhetorischen Züge der Osterfestbriefe in diesem Brief besonders in Erscheinung treten. In dem ersten erhaltenen Fragment berichtet Dionysios über die Regierungszeit des Kaisers Gallus (251-253) und behauptet, daß seine Regierung anfangs erfolgreich war und die Angelegenheiten vernünftig verliefen (εὖ φερομένης αὐτῷ τῆς βασιλείας καὶ κατὰ νοῦν χωρούντων τῶν πραγμάτων)[63]. Nach den geschichtlichen Quellen war

[57] Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 5); Apc. 5, 29.

[58] Hermammon war ein nicht weiter bekannter ägyptischer Bischof. Über den Brief: FELTOE (Fn 1), 69-70; BIENERT, Origenismus (Fn 6), 166-174; ANDRESEN, Kirche (Fn 13), 420; 429-432, C. ANDRESEN: Der Erlaß des Gallienus an die Bischöfe Ägyptens, StPatr 12 = TU 115 (1975), 389-393.

[59] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 23, 4). Gallienus wurde im Frühherbst 253 zum Mitaugustus von seinem Vater ernannt (WICKERT, Licinius 84, RE 13/1, 352-353).

[60] Bei heutigem Stand der Quellen ist die Chronologie unsicher: M. CHRISTOL, Les règnes de Valérien et de Gallien (253-268): Travaux d'ensemble, questions chronologiques, ANRW 2/2, 817-821. Ich folge dem Schema: 260 Gefangennahme Valerians; Erhebung Makrians; 261 Scheitern der Usurpation.

[61] Der Aufstand Ämilians fand 261-262 statt. Darüber OOST (Fn 13), 11-14.

[62] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 1; 7. 10, 1-9; 7, 22, 12-7, 23, 4).

[63] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 1).

die Lage nicht so gut. Als Gallus nach dem Tod des Kaisers Decius auf dem Schlachtfeld von Abrittus zum Kaiser erhoben wurde, konnte er gegen die siegenden Goten nicht weiter Krieg führen, sondern mußte den Frieden erkaufen; in der Stadt Rom und in einigen Provinzen wütete die Pest; in Armenien wurden die Römer von den Persern aus dem Land vertrieben; die Donaugrenze blieb ständig bedroht; Schapur brach in Syrien ein; verschiedene Völker bedrängten die Küsten und das Innere Kleinasiens[64]. Nach Dionysios währte die vermeintliche günstige Lage, bis Gallus «die heiligen Männer verbannte, welche für seinen Frieden und seine Gesundheit zu Gott beteten»[65]. Höchstwahrscheinlich weist er damit auf die Verbannung des Papstes Cornelius hin, der mit einigen Geistlichen seiner Umgebung im Sommer 253 aus Rom vertrieben wurde[66]. Im selben Sommer wurde Gallus von seinen Truppen ermordet, und Dionysios überträgt auf ihn das biblische Bild des Steines des Anstoßes, über den Gallus, wie einst Decius, stolperte[67].

Eine ähnliche Verzerrung der geschichtlichen Tatsachen kommt auch hinsichtlich des Kaisers Valerian (253-260) vor. Nach Dionysios war Valerian während der vier ersten Jahre seiner Regierung mild und wohlgesinnt (ἤπιος καὶ φιλόφρων) den Christen gegenüber, hatte sich im Hinblick auf sie wohlwollend (εὐμενῶς) und günstig (δεξιῶς) verhalten und nahm sie sehr vertrauensvoll (οἰκειότατα) und sehr freundlich (προσφιλέστατα) bei sich auf, so daß sein ganzes Haus voll von Christen wie eine Gemeinde Gottes (ἐκκλησία θεοῦ) war: Dionysios behauptet sogar, daß Valerian alle früheren Kaiser, auch jenen, von denen es hieß, sie seien Christen gewesen, in dieser Hinsicht übertraf[68]. Auf dem heutigen Stand der Überlieferung läßt sich nicht vieles über den Lebenslauf Valerians sagen: Er war vornehmer Abstammung, erhielt die Kaiserwürde im hohen Alter (etwa 60), hatte wahrscheinlich unter Decius irgendeine hohe Stellung in der Reichsverwaltung innegehabt; unter Gallus bekleidete er ein wichtiges militärisches Kommando und nach seiner Erhebung zum Kaiser wurde er vom Senat gern akzeptiert[69]. Diese Angaben vertragen sich schlecht mit einer Christenfreundschaft wie derjenigen, die Dionysios ihm zuschreibt. Andererseits ist es wahr, daß der Kaiser keine Maßnahmen gegen die Christen während der vier

---

[64] R. HANSLIK, Vibius 58, RE 8A/2, 1896-1992.

[65] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 1).

[66] E. CASPAR, Geschichte des Papsttums 1, Tübingen 1930, 69-70; HANSLIK (Fn 64), RE 8A/2, 1992.

[67] Is 8, 14; Lc 20, 18; Rom 9, 32-33.

[68] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 3).

[69] WICKERT, Licinius 173, RE 13/1, 488-490; P.J. HEALY, The Valerian persecution, London 1905, 75-87; CHRISTOL (Fn 60), 804-808.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

ersten Jahre (253-257) traf, vielleicht weil er bis 257 von anderen sehr dringlichen Angelegenheiten in Anspruch genommen wurde[70]. Weiter wird die Behauptung des Dionysios, daß das kaiserliche Haus voll von Christen war, einigermaßen dadurch bestätigt, daß das zweite Edikt Valerians gegen die Christen eine besondere Bestimmung gegen jene kaiserlichen Freigelassenen (caesariani) enthielt, die sich als Christen weigerten, die öffentlichen Götter zu verehren[71]. Man kann daraus schließen, daß die vermeintliche Christenfreundschaft Valerians eine rhetorische Übertreibung des Dionysios war, der die anfängliche Duldsamkeit des Kaisers und das Anwachsen der Zahl der Christen am kaiserlichen Hof als offene Freundschaft deutete, und den Vater des im selben Brief so warm gefeierten Gallienus nach Möglichkeit zu schonen versuchte[72]. Demzufolge schob er die Schuld der valerianischen Verfolgung auf den Minister Makrianos.

Von der ganzen Schuld konnte Dionysios Valerian aber nicht befreien, weil er, obwohl angeblich verleitet, doch die Edikte gegen die Christen erließ. Aus diesem Grund bezog Dionysios auf den Kaiser zwei belastende biblische Zitate, die ihn als Christenfeind bloßstellten. Die erste Stelle stammt aus dem 13. Kapitel der Johannesapokalypse, wo von einem frevelhaften Ungeheuer die Rede ist, «dem ein Maul gegeben wurde, das große Worte und lästerliche Reden führte, und es wurden ihm Macht gegeben und zweiundvierzig Monate»[73]. Es ist umstritten, ob der Verfasser der Apokalypse mit seinen Bildern auf zeitgeschichtliche Ereignisse und Personen anspielte oder nur abstrakte theologische Begriffe ohne jeden Hinweis auf die Zeitgeschichte bildhaft darstellte: Im ersten Fall würde das in unserer Stelle beschriebene Tier das römische Reich bedeuten, im zweiten einfach den Antichrist[74]. Es ist unklar, was der erste Teil der Stelle mit Valerian zu tun hat, denn eine herausfordernde Haltung durch beleidigende öffentliche Äußerungen ist bei ihm unbekannt. Um die Stelle auf Valerian zu beziehen stützte sich Dionysios auf eine merkwürdige Zeitrechnung. Da er in der Regierungszeit Valerians einen christenfreundlichen und einen christenfeindlichen Abschnitt unterschieden hatte, sah er den Wendepunkt (August 257) als

---

[70] ALFÖLDI (Fn 30), Klio 31 (1938), 339; MOLTHAGEN (Fn 44), 86-87.

[71] Die diesbezügliche Bestimmung des Ediktes erscheint in Cypr., Ep. 80: «Caesariani autem quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint, confiscentur et vincti in caesarianas possessiones descripti mittantur».

[72] MOLTHAGEN (Fn 44), 86-87.

[73] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 2); Apc 13, 5.

[74] Über die Auslegung von Apc 13: O. BÖCHER, Die Johannesapokalypse³, Darmstadt 1988, 16-83; C.H. HUNZINGER, Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes in: Gottes Wort und Gottes Land, [Fs Hertzberg], Göttingen 1965, 76.

ersten der zweiundvierzig Monate der gottlosen Macht des Ungeheuers Valerian, der 260, also ungeführ 42 Monate danach, in persischer Gefangenschaft ehrlos starb[75].

Die zweite auf Valerian bezogene biblische Stelle stammt aus Jesajas und wurde von Dionysios auf den schändlichen Untergang des Kaisers bezogen. Im vorangehenden Kontext lehnt Jahwe den ihm angebotenen unechten Opferkult ab und in der von Dionysios nach der Septuaginta zitierten Stelle bekundet Jahwe seine Vergeltung: «und diese erwählten sich ihre Wege und ihr Scheusal, das ihre Seele wollte, und ich werde ihr Spott erwählen und ihre Sünde vergelten»[76]. Es ist nicht klar, warum Dionysios diese Stelle auf Valerian bezog, es sei denn daß das Wort ταῦτα (d.h. die Taten, zu denen Valerian von Makrianos angeblich verleitet wurde) auf eine mögliche Beteiligung des Kaisers an die magischen Handlungen Makrianos' anspiele.

Was das politische Denken des Dionysios angeht, ist aus dem Gesagten zu schließen, erstens daß er sich nicht scheute, einen Kaiser anzuprangern, der die Christen verfolgt hatte, zweitens daß seine Bewertung der politischen Ereignisse manchmal theologisch bedingt ist, drittens daß er in den Missetaten der Kaiser die Erfüllung der Weissagungen der Heiligen Schrift sah, viertens daß er sich mindestens in einem Fall auf gewagte chronologische Spekulationen einließ, um die biblischen Weissagungen auf die Zeitgeschichte anzuwenden.

5. Die heftigsten Angriffe im Brief an Hermammon richten sich gegen Makrianos. Um die diesbezüglichen Aussagen des Dionysios richtig zu verstehen, ist es angebracht, den Lebenslauf des Makrianos kurz zu skizzieren. Marcus Fulvius Macrianus gehörte dem ordo equester an, besaß große Reichtümer und bekleidete unter Valerian wichtige Ämter, deren Titulatur in den Quellen ungenau angegeben ist[77]. Es scheint, daß er oberster Finanzbeamter (rationalis) gewesen war[78]. Obwohl er mit einem körperlichen Gebrechen behaftet war[79], hatte er militärische Kommandos geführt, und während des Perserkrieges hatte er

---

[75] Über die politischen Folgen der Gefangennahme Valerians: A. ALFÖLDI, Die Hauptereignisse der Jahre 253-261 n.Chr. im Orient im Spiegel der Münzprägung in: ders., Studien zur Weltkrise des 3. Jahrhunderts n.Chr., Darmstadt 1967, 148-152.

[76] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 7); Is 66, 3-4.

[77] Stein, Fulvius 82, RE 17/1, 260.

[78] R. HANSLIK, Fulvius 7, KP 2, 635. Über den Titel rationalis (καθολικός) Liebenam, Rationalis, RE 1A/1, 263.

[79] Die Natur des Gebrechens ist unterschiedlich in den Quellen beschrieben (HA TrigTyr 12, 7-11); Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 8). Darüber Andresen, Erlaß (Fn 58), 388.

die militärische Leitung des Ostens innegehabt. Nach der Gefangennahme des Kaisers Valerian im Jahre 260 wurde er vom Heer in Samosata zum Kaiser erhoben; wegen seines körperlichen Gebrechens verzichtete er auf die Kaiserwürde zugunsten seiner Söhne (Macrianus und Quietus); tatsächlich führte er jedoch die Regierung[80]. Das Herrschaftsgebiet der drei Usurpatoren erstreckte sich auf Thrakien, Kleinasien, Syrien usw.: auch in Ägypten wurden sie anerkannt wie mehrere Papyrusurkunden des Jahres 260 bezeugen[81]. Im Jahre 261 zog Makrianos mit seinem gleichnamigen Sohn nach dem Westen, um Gallienus zu beseitigen; sie wurden jedoch in Illyrien besiegt und getötet[82]. Auch der zweite Sohn (Quietus), der im Osten geblieben war, wurde in Emessa im selben Jahr 261 ermordet[83].

Um diesen Mann zu tadeln bediente sich Dionysios der in der Rhetorik vorgesehenen Mittel und Regeln: Wer eine Tadelschrift verfaßte, sollte nur die Fehler der betreffenden Person hervorheben und keineswegs ein unparteiisches Bild derselben geben; demzufolge dürfte er seinen Stoff nicht nur aus dem wirklich Tadelswerten entnehmen, sondern auch aus dem, was der Wirklichkeit nahekam und für Wirkliches angegeben werden konnte[84]. Eine feste Topik wurde nicht für diese Gattung aufgestellt, aber unter den vielen von den Rhetoren erwähnten Punkten finden sich fast alle diejenigen, die Dionysios verwendete: körperliche und seelische Fehler, Widerspruch zwischen Namen und Verhalten, Laster, schlechter Ruf, ehrloser Tod, verächtliche Nachkommen[85].

Dionysios bezeichnet Makrianos als Lehrer (διδάσκαλος) und obersten Vorsteher (ἀρχισυνάγωγος) der ägyptischen Zauberer, und in einer stilistisch meisterhaften Schilderung erwähnt er emphatisch die abscheulichen und verbrecherischen Handlungen (rituelle Kindertötung,

[80] STEIN, Fulvius 82, RE 17/1, 261.

[81] STEIN, Fulvius 73, RE 17/1, 256-257; G. WALSER-T. PEKÁRY, Die Krise dos römischen Reiches, Berlín 1962, 37; A. ALFÖLDI, Die römische Münzprägung und die historischen Ereignisse im Osten zwischen 260 und 270 in: Studien (Fn 75), 184-187; OOST (Fn 13). 11-12.

[82] STEIN, Fulvius 73, RE 17/1, 256-257; HANSLIK, Fulvius 5.7, KP 2, 634-635.

[83] HANSLIK, Fulvius 6, KP 2, 635.

[84] R. VOLKMANN, Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht[2], Leipzig 1885 = Darmstadt 1963, 321-323; J. MARTIN, Antike Rhetorik, München 1974, 192-196. Sokrates-Plato stellte sich erfolglos in scharfen Gegensatz zu diesem Prinzip (Plat., Symp. 198 b-e).

[85] VOLKMANN (Fn 84), 322-330; MARTIN (Fn 84), 111-112; 188-203. Diese Methoden wurden von den christlichen Schriftstellern angewendet: I. OPELT, Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen, Heidelberg 1965, 228-237; DIES., Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris, VigChr. 26 (1972), 201-225.

Durchforschung der Eingeweide von Neugeborenen), die angeblich Makrianos selbst vollzog und dem Kaiser empfahl[86]. Aus dem Titel ἀρχισυνάγωγος τῶν μάγων ἀπ' Αἰγύπτου darf man nicht folgern, daß Makrianos Oberpriester von Ägypten gewesen sei, oder daß er vielleicht jüdischer Abstammung wäre[87]. Es scheint wahrscheinlicher, daß Dionysios rhetorisch betonen wollte, daß Makrianos mehrere ägyptische Zauberer um sich versammelt hatte, was in jener Zeit nicht unwahrscheinlich war. Zauber, Mantik und Theurgie waren damals auch bei den gebildeten Schichten der Bevölkerung verbreitet und die Ägypter waren auf diesem Gebiet sehr bewandert[88]. Es wäre also nicht wunderlich, daß Makrianos solche Riten übte, etwa um die Zukunft im voraus zu kennen und die Ereignisse zu bemeistern. Was die verbrecherischen Riten angeht, ist zu bemerken, daß der Vorwurf der rituellen Kindertötung oft gegen verschiedene Außenseiter (Juden, Christen, gewisse Sekten usw.) erhoben wurde[89]. Nach sehr verbreiteten Volksvorstellungen war die Kindertötung ein Bestandteil des Wahrsagezaubers[90]. Unbeliebten Herrschern wie Didius Iulianus[91], Heliogabal[92], Maxentius[93] und anderen wurde eine Legende nachgesagt, die ihnen zur Last legte, daß sie Kinder schlachteten und ihre Eingeweide durchwühlten, um die Zukunft im voraus zu kennen und zu steuern[94]. Wahrscheinlich wiederholte Dionysios an dieser Stelle eine solche Legende im Rahmen seiner rhetorischen Tadelschrift[95].

Dionysios berichtet weiter, daß die Christen durch ihre Anwesenheit am Hof die Zauberhandlungen des Makrianos vereitelten[96]. Tatsächlich war die Beschwörung der Dämonen ein wichtiges Mittel der christlichen Mission, und die Apologeten betonen oft die Wirksamkeit der christlichen Exorzisten gegen das Dämonische, worin der Zauber miteinbegriffen war[97]. Andererseits schrieben die Zauberrituale vor, daß der Raum, in

---

[86] Dion, EpHerm. (Eus., HE 7, 10. 4).

[87] OOST (Fn 13), 7-8.

[88] M.P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion 2³, München 1974. 450-451; A.H. ARMSTRONG, Plotinus in: Ders. (ed) The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, 204-209; E.T. DODDS, The Greeks and the Irrational, Berkeley-Los Angeles 1959, 282-311.

[89] F.J. DÖLGER, Sacramentum infanticidii, AC 4 (1933) 204-207; 217-227.

[90] DÖLGER (Fn 89), 211-217.

[91] Dion., Hist. 74, 16, 5 (ed. E. Cary 9, 156).

[92] HA Heliog. 8, 1, 2.

[93] Eus., VitConst. 1, 36 (GCS 7, 24).

[94] DÖLGER (Fn 89), 214-215 mit zahlreichen Belegen.

[95] Im Rahmen der antiken Polemik war dieses Benehmen nicht erstaunlich Vgl. (Fn 84-85).

[96] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 4).

[97] HARNACK, Mission (Fn 4), 156-170.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

dem eine Handlung stattfindet, rein sein sollte[98]. Man weiss sogar, daß bei bestimmten Riten die Anwesenheit der Christen unerwünscht war[99]. Also ist die Nachricht von Spannungen zwischen Zauberern und Christen am Hof Valerians durchaus glaubwürdig. Im Gegensatz dazu übertreibt Dionysios vermutlich, wenn er diese Spannungen als die eigentliche geschichtliche Ursache der Verfolgung darstellt[100].

In einem anderen Abschnitt bedient sich Dionysios zweimal eines Wortspieles, um Makrianos in Verruf zu bringen[101]. Das erste Mal betont er den Gegensatz zwischen dem Amtstitel (rationalis, καθολικός) des Makrianos und seiner Haltung, die weder vernünftig (rationalis) noch universal (καθολικός) war[102]. Aus diesem Grund bezog er auf Makrianos den Fluch Ezechiels gegen die falschen Propheten, «die nach ihren Herzen prophezeien und die Gesamtheit nicht im Blick haben»[103]. Mittels eines zweiten Wortspieles behauptet Dionysios, daß Makrianos seinem Name Ehre mache, indem er sich sehr fern (μακράν) von seiner eigenen Rettung setzte[104].

Außer den oben erwähnten Zügen zählt Dionysios andere auf, um Makrianos zu tadeln: seine maßlose Gier nach der Herrschaft[105], sein körperliches Gebrechen, das ihn unfähig machte, die Kaiserwürde zu bekleiden[106], seine politische Untreue, da er einen seiner Kaiser verraten und den anderen angegriffen hatte[107]. Im Unglück des Makrianos und seiner Söhne sah Dionysios die Erfüllung des Weherufes gegen diejenigen, die Vielgötterei trieben, denen Jahwe bekundet hatte, daß er die Sünden der Väter an den Kindern vergelten werde bis in die dritte und vierte Generation[108]. Es ist bemerkenswert, daß Dionysios dieses biblische Zitat nicht gegen den Sohn Valerians anwendete.

Im allgemeinen verdeutlichen alle diese oben angeführten Stellen des Briefes an Hermammon die Hemmungslosigkeit des Dionysios, wenn er suchte, die Feinde des Christentums der öffentlichen Schande preiszugeben.

---

98 DODDS (Fn 88), 290.

99 So z.B. in dem um 150 von Alexandros von Abonuteichos gegründeten Orakel des Asklepios (Lucn, Alex. 25.38).

100 Dion., EpHerm. (Eus. HE 7, 10, 14).

101 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 6-7).

102 Zum Titel rationalis-καθολικός: LIEBERNAM, Rationalis, RE 1A/1, 26).

103 Ez 13, 3 LXX.

104 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 6).

105 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 8).

106 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 8).

107 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 23, 1).

108 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 8); Ex. 20, 5.

6. Im Gegensatz zu dem harten Tadeln an Makrianos schrieb Dionysios im selben Brief an Hermammon ein warmes Enkomion auf Kaiser Gallienus. Er bediente sich auch hier der rhetorischen Mittel, diesmal deren der Lobrede. Um das Enkomion gebührend beurteilen zu können muß man berucksichtigen, daß Gallienus nach der Gefangennahme seines Vaters die Christenverfolgung eingestellt und ein Toleranzedikt erlassen hatte[109].

Dionysios verschweigt völlig, daß der Mitkaiser Gallienus an den Verfolgungsedikte seines Vaters beteiligt gewesen war[110]. Möglicherweise als Dionysios den Brief an Hermammon schrieb, war schon in Alexandrien bekannt, daß Gallienus gleich nach der Gefangennahme seines Vaters Abstand von ihm und seiner Politik halten wollte[111]. In seinem Brief stellte Dionysios den Kaiser Gallienus dem Makrianos und seinen Söhnen gegenüber: Im Gegensatz zu der schändlichen Herrschaft des Makrianos, der innerhalb kurzer Zeit völlig verschwand, wurde Gallienus erneut proklamiert und von allen bestätigt (ἀνεδείχθη δὲ καὶ συνανωμολογήθη παρὰ πάντων)[112]. Tatsächlich hatte sich Gallienus in zwei schwierigen Jahren mit der Hilfe des noch treuen Aureolus im Westen und des palmyrenischen Fürsten Odaenathos im Osten durchgesetzt[113]. Dionysios verschweigt jedoch die Erhebung des Postumus in den gallischen Provinzen, die sich schon im Jahre 260 ereignet hatte[114]. Von Gallienus sagt Dionysios, er sei ein alter und zugleich ein neuer Kaiser (παλαιὸς ἅμα βασιλεὺς καὶ νέος)[115] und sieht darin eine Entsprechung zu der Erneuerung des Königtums, die Jahwe den in Babylon vertriebenen Israeliten durch Jesajas verheißen hatte[116]. Dionysios veranschaulicht den Gegensatz zwischen der Herrschaft des Kaisers Gallienus und jener des

[109] Über den Erlaß des Gallienus: A. ALFÖLDI, Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenismus mit Gallienus in: Ders., Studien (Fn 75), 239-244; ANDRESEN, Erlaß (Fn 58), 397-399; MOLTHAGEN (Fn 44), 98-100; E. MANNI, Gallienus, RAC 8, 974-975.

[110] Über die innere Haltung des Gallienus den Christen gegenüber: ALFÖLDI, Vorherrschaft (Fn 109), 238-262; MANNI, Gallienus, RAC 8, 975.

[111] WICKERT, Licinius 84, RE 13/1, 351; ALFÖLDI, Hauptereignisse (Fn 75), 146-147; Vorherrschaft (Fn 109), 238.

[112] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 23, 1).

[113] WICKERT, Licinius 84, RE 13/1, 358-360; ALFÖLDI, Crisis (Fn 3), 172-173; Vorherrschaft (Fn 109), 238-240.

[114] A. ALFÖLDI, Die Angabe der Regierungsjahre und Zahlung der Siege bei Valerianus und Gallienus in: ders. Studien (Fn 75), 221-222; G. LOPOUSZANSKI, La date de la capture de Valérien et la chronologie des Empereurs gaulois, Cahiers de l'Institut d'Etudes Polonais en Belgique 9 (1951), 24-32.

[115] Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 23, 1).

[116] Is 42, 9; 43, 19.

Makrianos durch das stilistisch glänzend dargestellte Bild einer Wolke, die vorübergehend unter den Sonnenstrahlen dahinzieht und für kurze Zeit die Sonne bedeckt: Gallienus wird der Sonne gleichgestellt, «die zuvor aufgegangen war und erneut aufgeht und scheint» (ἐξεφάνη πάλιν ἐπανατείλας καὶ προανατείλας ἥλιος)[117]. Das Enkomion gipfelt in eine optimistische Bejahung des römischen Reiches: «Und als hätte das Reich sein Alter abgelegt und sich von der früheren Bosheit gereinigt, erblüht es jetzt um so strahlender; von weither sieht und hört man es und überallhin breitet es sich aus»[118]. Diese Begeisterung über den neuen Zustand des Reiches ist auffallend im Jahre 262. Freilich konnte man nach den raschen Erfolgen des Gallienus Hoffnungen hegen, die sich teilweise in den nächsten Jahren erfüllen sollten[119], eine völlige Erneuerung des Reiches hatte jedoch nicht stattgefunden. Für die Christen dagegen hatte das Toleranzedikt des Gallienus eine neue Epoche eingeführt: die harte Verfolgung wurde eingestellt, die Kultstätten wurden zurückgegeben, die Versammlungen waren nicht mehr verboten. Dionysios bewertet auch hier die politische Lage als Christ. Man kann sogar vermuten, daß er, als er den Brief an Hermammon schrieb, nicht nur beabsichtigte, die Christen anläßlich des Osterfestes zu betreuen, sondern auch der Außenwelt (besonders der römischen Obrigkeit) die politische Einstellung der Christen mitzuteilen[120].

7. Verschiedene Angaben der Kirchengeschichte von Eusebios bestätigen die positive Haltung des Dionysios zum römischen Reich. In den erhaltenen Fragmenten seiner Schriften kommen nirgends romfeindliche Aussagen vor, obwohl einige Mitglieder seiner christlichen Gemeinde zu der romfeindlichen Partei neigten[121]. Dionysios hatte keinen Hang zum Partikularismus, pflegte brieflichen Verkehr mit den Bischöfen vieler Städte des Reiches und verfolgte mit aufrichtiger Teilnahme die wichtigsten theologischen Fragen seiner Zeit[122]. Bei Makrianos tadelte er ausdrücklich den Mangel an Weitblick[123].

---

117 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 23, 2).

118 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 23, 3).

119 ALFÖLDI, Vorherrschaft (Fn 109), 238-263; WICKERT, Licinius 84, RE 13/1, 367; MANNI, Gallienus, RAC 8, 967-999; CHRISTOL (Fn 60), 818-820.

120 Die Sendung an Dionysios einer Abschrift des Toleranzerlasses (Eus., HE 7, 13, 1) kann man als die politische Antwort des Kaisers bewerten. Vgl. ALFÖLDI, Vorherrschaft (Fn 109), 239-241; ANDRESEN, Erlaß (Fn 58), 397-398.

121 OOST (Fn 13), 13-15; ANDRESEN, Kirche (Fn 13), 440-454.

122 HARNACK, Litteratur (Fn 2), 2/2, 58; BIENERT, Werk (Fn 1), 12-18; ANDRESEN, Erlaß (Fn 58), 398; ders., Kirche (Fn 13), 455.

123 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 5-6).

Wie wir gesehen haben tadelte er einige römischen Kaiser (Decius, Gallus, Valerian), weil sie die Christen verfolgt hatten, ohne jedoch die Legitimität ihrer Herrschaft in Zweifel zu ziehen. Er bekundete im Gegenteil auch zur Zeit der Verfolgung seine Treue dem Reich und dem Kaiser gegenüber. Bei seinem Verhör vor dem Statthalter Ämilian behauptete er, daß Gott den «gottgeliebsteten» (θεοφιλεστάτοις) Kaisern die Herrschaft (βασιλεία) verliehen (ἐγχειρίζειν) habe[124]. Er vertrat also die Auffassung des Königtums von Gottes Gnaden, die im Alten und Neuen Testament ihre Wurzel hatte[125]. Es ist nebenbei zu bemerken, daß die hier angeführte Behauptung nicht einem rhetorisch geschwollenen Osterfestbrief entnommen ist, sondern einem nüchternen Gerichtsprotokoll.

Dionysios war fest davon überzeugt, daß die Christen ein wesentliches Element für den Bestand des Reiches und für das Wohl des Kaisers waren. Die Apologeten hatten diesen schon im Neuen Testament enthaltenen Gedanken ausführlich dargestellt und die verschiedenen Beiträge der Christen zum Wohlergehen der Welt aufgezählt: Sittlichkeit, politische Treue, Nächstenliebe, Gebet, Bekämpfung des Dämonischen usw[126]. Dionysios erwähnt beiläufig den Erfolg der Christen gegen die Dämonen[127] und betont besonders die Wichtigkeit des christlichen Gebetes für das Reich und den Kaiser.

Nach dem oben erwähnten Gerichtsprotokoll sagte er dem Richter, daß die Christen zum Gott unaufhörlich (διηνεκῶς) für die Herrschaft (βασιλεία) des Kaisers beteten, damit sie unerschüttert bleiben möge (ὅπως ἀσάλευτος διαμείνῃ)[128]. In seinem kurzen Bericht über die Regierungszeit des Gallus schrieb er, daß die ursprüngliche günstige Lage des Reiches sich verschlechtert hatte, «weil er die heiligen Männer verbannte, die für seinen Frieden und seine Gesundheit als Gesandten zu Gott beteten» (τοὺς ἱεροὺς ἄνδρας τοὺς περὶ τῆς εἰρήνης αὐτοῦ καὶ τῆς ὑγιείας πρεσβεύοντας πρὸς τὸν θεόν ἤλασεν)[129]. Bemerkenswert ist an dieser Stelle das Bild der Vertretung, das die in fast allen Religionen vorkommende Auffassung widerspiegelt, daß gewisse Personen infolge ihrer persönlichen oder amtsbedingten Gottesnähe besonders geeignet für das wirksame Gebet sind[130]. Im Alten

---

124 Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 8).

125 F.J. DÖLGER, Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden: Antike und Christentum 3 (1932), 117-127; W. ENSSLIN, Gottkaisert und Kaiser von Gottes Gnaden, SBBayr. 1943/6, 55-61.

126 LIETZMANN, Geschichte² 2 (Fn 9), 182-186.

127 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 10, 4).

128 Dion., EpGerm. (Eus., HE 7, 11, 8).

129 Dion., EpHerm. (Eus., HE 7, 1).

130 K. GOLDAMMER, Die Formenwelt der Religiösen, Stuttgart 1960. 156; 236.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Testament begegnet uns oft die wirksame Fürbitte der Patriarchen, der Propheten oder der Priester zur Abwendung einer Not[131]. Im Neuen Testament findet man zahlreiche Ermunterungen zur Fürbitte, so daß die Christen im Geist des Vertrauens der Erhörung ihres Gebets einigermaßen gewiss waren[132]. Die christlichen Quellen bezeugen, daß das Gebet für das Reich und für den Kaiser eine in der Liturgie der alten Kirche fest verwurzelte Einrichtung war[133]. Es ist sogar gut bekannt, was für die Kaiser erboten wurde: langes Leben, Gesundheit, eine sichere Herrschaft, Schutz für ihr Haus, tapfere Heere, ein getreuer Senat, ein zuverlässiges Volk, Ruhe des Erdkreises, Friede, Weltordnung, Eintracht usw[134]. Aus dieser Aufzählung ist es ersichtlich, daß sich die Christen in ihrem Gebet die üblichen Inhalte der offiziellen vota zu eigen gemacht hatten[135]. Dionysios und seine Gemeinde hielten diese Richtlinie ein.

Am Ende des 2. Jahrhunderts behaupteten einige christliche Schriftsteller (Hippolyt von Rom, Tertullian), daß die Christen, indem sie um Aufschub der eschatologischen Drangsal beteten, die Dauer des römischen Reiches indirekt forderten[136]. Diese Auffassung stützte sich auf die Identifizierung des römischen Reiches mit dem im Zweiten Thessalonicherbrief erwähnten Hindernis (τὸ κατέχον, ὁ κατέχων), das die eschatologische Weltkatastrophe aufhielt[137]. Höchstwahrscheinlich hatte Dionysios kein bedrängendes Gefühl der Nähe der Endzeit, so daß die eschatologischen Erwägungen keinen bedeutenden Einfluß auf sein politisches Denken nahmen. In dieser Hinsicht ist aufschlußreich seine Haltung dem Chiliasmus gegenüber.

In der Johannesapokalypse erscheinen mehrere böse Ungeheuer, symbolische gottesfeindliche Städte sowie verdammte personifizierte Mächte, von denen einige (das Tier mit zehn Hörnern und sieben Köpfen in Apc 13, Babylon in Apc 17, die große Hure in Apc 18) wahrscheinlich vom Verfasser selbst, sicher aber von vielen Lesern, auf Rom bezogen wurden[138].

---

[131] C. WESTERMANN, Gebet im Alten Testament, RGG³ 2, 1214.

[132] O. BAUERNFELD, Gebet im Neuen Testament, RGG³ 2, 1220; H.L. KULP, Gebet V, RGG³ 2, 1221-1223.

[133] H.U. INSTINSKY, Die alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963, 41-53; P. MIKAT, Zur Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im Gebet des 1. Clemensbriefes, in: Festschrift für Ulrich Scheuner, Berlín 1973, 458-464.

[134] ClemRom., EpCor. 60, 4-61, 3; Tert., Ap. 30, 4; 32, 1; 39, 4.

[135] Für die Kaiserzeit: G. WISSOWA, Supplicationes, RE 4A/1, 949-950.

[136] Tert., Ap. 39, 2; 32, 1; Resurr. (CCL 2, 952); Hippol., Antichr. 25 (GCS 1/2, 17); CommDan. 4, 21 (GCS 1/1, 238).

[137] 2 Thess 2, 6-7. Vgl. W. TRILLING, Der zweite Brief an die Thessalonicher, Zürich-Neunkirchen 1980, 88-99; HUNZINGER (Fn 74), 67-77.

[138] H. FUCHS, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlín 1964, 20-22, 59-61.

Außerdem bekundet der Verfasser im Kapitel 20, daß nach der Fesselung Satans ein Reich auf der Erde entstehen wird, in dem die auferstandenen Gerechten tausend Jahre lang herrschen werden[139].

Der Chiliasmus oder Millenarismus ist das eschatologische Lehrstück, das sich auf dieses Kapitel der Johannesapokalypse und auf andere ähnliche apokalyptische Vorstellungen des Judentums stützte[140]. Diese Lehre verbreitete sich in unterschiedlicher Form in manchen christlichen Gemeinden, welche die apokalyptischen Weissagungen wörtlich verstanden. Was jedoch die Art des Glückes und der Gerechtigkeit im tausendjährigen Reich angeht, gab es große Unterschiede unter den Millenaristen[141]. Im Gegensatz zu ihnen verstanden die meisten Christen die apokalyptischen Weissagungen nur als Symbole und Allegorien[142].

Wahrscheinlich behandelte Dionysios diese Frage in den zwei Büchern seines Werkes Über die Verheißungen (Περὶ ἐπαγγελιῶν), von dem nur einige von Eusebios abgeschriebene Fragmente erhalten sind[143]. Dionysios berichtete im ersten Buch, daß eine chiliastische Bewegung in Mittelägypten (Arsinoe) entstanden war, die mehrere Gemeinden tief erschütterte[144]. Dionysios fuhr zu ihnen, setzte sich mit den Führern der Bewegung auseinander, überzeugte sie und verhinderte die Spaltung innerhalb der Gemeinden[145]. Man weiß nicht, aus welchem Grund er sich in eine innere Angelegenheit einiger weit von Alexandrien entfernt liegenden Gemeinden einmischte. Ferner weiß man nicht, ob der mittelägyptische von Dionysios bekämpfte Chiliasmus romfeindliche politische Hoffnungen hegte. Aus der einleitenden Bemerkung des Eusebios wissen wir nur, daß der Begründer der Bewegung (der Bischof Nepos) sich auf die Johannesapokalypse stützte, die Verheißungen wörtlich auslegte und ein Jahrtausend leiblichen Genusses auf der Erde verkündete[146]. In der von Dionysios selbst verfassten Beschreibung seiner dreitägigen Verhandlungen mit den Chiliasten treten das außerordentliche Einfühlungsvermögen und die dialektische Geschicklichkeit des Bischofs in Erscheinung[147].

---

139 Apc. 20, 1-6. Zur Exegese: BÖCHER (Fn 74), 96-120.

140 Über den Chiliasmus im Judentum und im NT: O. BÖCHER, Chiliasmus I, TRE 7, 723-729.

141 Über den Chiliasmus in der antiken Kirche: G.G. BLUM, Chiliasmus II, TRE 7, 729-733.

142 A.v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], Tübingen 1931, 619; BLUM (Fn 141), TRE 7, 730-731.

143 Eus., HE 7, 24, 1-25, 27. Über diese Abhandlung: BIENERT, Origenismus (Fn 6), 197-200.

144 Dion., Prom. 1 (Eus., HE 7, 24, 6).

145 Dion., Prom. 1 (Eus., HE 7, 24, 6-9). Dazu BIENERT, Origenismus (Fn 6), 193-196.

146 Eus., HE 7, 24, 1-2.

147 Dion., Prom. 1 (Eus., HE 7, 24, 6-9).

Von dem zweiten Buch des Werkes «Uber die Verheißungen» sagt Eusebios, daß Dionysios dort die Johannesapokalypse im einzelnen untersucht hatte[148]. Leider ließ Eusebios die Abschnitte weg, in denen Dionysios die vermeintlich romfeindlichen Partien behandelte. Was von diesem zweiten Buch erhalten ist, bezeugt die erstklassige Qualität der Erörterung. Nach sorgfältigen Erwägungen behauptet Dionyslos, daß die Johannesapokalypse nicht zu verwerfen sei, wie einige Christen es getan hatten[149]. Er meinte, daß der Inhalt des Buches seinen Verstand übersteige und, daß die Auslegung der einzelnen Stellen (ἡ καθ' ἕκαστον ἐκδοχή) geheim und wundersam (κεκρυμμένη καὶ θαυμασιοτέρα) sein sollte[150].

8. Als Ergebnis dieser Arbeit kann man folgende Punkte hervorheben:

a) Dionysios hat keine neuen politischen Gedanken beigetragen, aber seine hervorragende Persönlichkeit und die Umstände seiner Tätigkeit (schwerste politische Krisis des Reiches, heftige Christenverfolgungen, politische und religiöse Spannung in Alexandrien, chiliastische Unruhe usw.) verleihen seiner Haltung und seinen Aussagen einen besonderen Wert.
b) Im Vergleich zu vielen christlichen Schriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts ist sein politisches Denken von dämonischen Auffassungen, enthusiastischen Haltungen und eschatologischen Erwägungen weitgehend befreit.
c) Dionysios bejahte eindeutig das römische Reich ohne jede Spur von Partikularismus.
d) Er vertrat die Auffassung des Kaisertums von Gottes Gnaden, und demzufolge war er den Kaisern (unabhängig von ihrer Religion) grundsatzlich treu.
e) Nur in dem Fall, daß die kaiserlichen Entscheidungen die Grundprinzipien des Christentums verletzten, leistete er standhaften passiven Widerstand.
f) Er war von dem wichtigen Beitrag der Christen zum Wohl des Kaisers und des Reiches besonders mittels des Gebets überzeugt.
g) Seine Bewertung der Personen und der Ereignisse war oft von seinen theologischen und kirchenpolitischen Auffassungen stark beeinflußt.

148 Eus., HE 7, 24, 3; 7, 25, 6.
149 Dion., Prom. 2 (Eus., HE 7, 25, 1).
150 Dion., Prom. 2 (Eus., HE 7, 25, 4).

14. El proceso de Dionisio de Alejandría

Publicado en: *SCompl* 6 (1994) 45-82



El proceso de Dionisio de Alejandría

SUMARIO: 1. El ambiente histórico. 2. El cristianismo en la primera mitad del siglo III. 3. La persona de Dionisio. 4. La fuente de información. 5. La persecución de Valeriano y Galieno. 6. Los acusados. 7. El interrogatorio. 8. La sentencia.

El proceso y la condena del obispo Dionisio de Alejandría, probablemente en otoño del año 257 al comienzo de la persecución de Valeriano y Galieno, ha sido tratado satisfactoriamente en varios excelentes estudios sobre dicha persecución. Sin embargo, hay determinados puntos en los que puede resultar esclarecedora una nueva reflexión, sobre todo tratándose de un tema de particular importancia en el marco de las relaciones entre el cristianismo y el Imperio Romano. Estas relaciones a mediados del siglo III se hallaban en una fase crítica dentro de una época particularmente afectada por la crisis en sus diversos aspectos. El procesado (Dionisio) era una persona de particular relevancia en la historia del cristianismo del siglo III. La documentación de que disponemos es relativamente buena, al menos en comparación con lo que ocurre en lo relativo a otros sucesos históricos de la época. Se da la circunstancia importantísima de que se conservan las actas oficiales del proceso y también la interpretación parcialmente divergente que hace de él el encausado y condenado. Finalmente, la documentación de que disponemos aclara muchos puntos, pero deja muchas cuestiones abiertas y al mismo tiempo sugiere respuestas hipotéticas que merece la pena considerar con las debidas reservas.

1. El ambiente histórico

El siglo III fue en el ámbito del Imperio Romano una época de crisis percibida como tal por gran parte de la población. Desde la época de Marco Aurelio y Cómodo habían ido apareciendo (o simplemente creciendo) muchos factores que deterioraron la vida del Imperio en sus más diversos aspectos. En el campo político, a la estabilidad sucedieron una

serie de tensiones que degeneraron en casi anarquía: en los cuarenta años inmediatamente anteriores al proceso de Dionisio (217-257) fueron asesinados cinco emperadores (Caracalla, 217; Heliogábalo, 222; Severo Alejandro, 235; Maximino el Tracio, 238; Gordiano III, 244); otros cuatro fueron depuestos violentamente (Gordiano I y Gordiano II, 238, Filipo el Arabe, 249; Treboniano Galo, 253) y uno (Decio) murió luchando en el campo de batalla el año 251. En Oriente había surgido el Reino Sasánida (226) que durante mucho tiempo hostigó casi constantemente a Roma y en el norte diversos pueblos germanos y de otras procedencias étnicas amenazaban periódicamente las fronteras del Imperio. El régimen político tradicional del Principado se había ido transformando en una monarquía militar a expensas del poder del senado[1].

En el campo económico la inseguridad, la creciente presión tributaria, la autosuficiencia de algunas regiones marginales del Imperio, la depreciación de la moneda, la disminución de la mano de obra libre y esclava tuvieron pésimas consecuencias. Como dato significativo cabe señalar que el denario que en tiempo de Septimio Severo tenía un contenido de plata del 50 por 100, hacia el año 250 sólo lo tenía del 10 por 100. La sociedad fue experimentando gradualmente importantes transformaciones: deterioro de la situación de los *honestiores* urbanos, disminución de la población, importancia creciente de lo militar, marcado desinterés progresivo de las minorías más acomodadas por la vida económica urbana. La sociedad civil estaba frecuentemente expuesta a revueltas, invasiones, incursiones y otras calamidades que contribuían a la sensación de inseguridad y a la exasperación de la población. Entre ellas hay que señalar una epidemia difícil de identificar desde el punto de vista médico que procedió probablemente de Etiopía y durante varios años causó gran mortandad en diversas regiones del Imperio. Precisamente Dionisio en una de sus cartas hace una impresionante descripción de los efectos de esta epidemia en la ciudad de Alejandría[2].

---

[1] Visión general de la primera mitad del siglo III, en W. ENSSLIN, «The Senate and the Army», *CAH* 12, 57-95; A. ALFÖLDI, «The Crisis of the Empire (AD 243-270)», *CAH* 12, 165-231; G. ALFÖLDY, «The Crisis of the Third Century as seen by Contemporaries», *GRBS* 15 (1954), 91-111, y E. KORNEMANN, *Römische Geschichte* 2, Stuttgart [6]1970, 301-355.

[2] Sobre la situación económico-social: M. ROSTOVTZEFF, *Historia social y económica del Imperio Romano* (trad. L. López Ballesteros, Madrid 1937) 2, 50-57; T. PEKÁRY, *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike*, Wiesbaden 1979. 117-122; F.W. WALBANK, «Trade and Industrie under the later Roman Empire in the West», *CEHE*, 2, 50-57; F. HEICHELHEIM, «Zur Währungskrisis des römischen Imperiums im 3. Jahrhundert», *Klio* 26 (1933) 97-98, F. OERTEL, «The economic life of the Empire», *CAH* 12, 232-270; G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte* Weisbaden [2]1976, 156-163; A.E.R. BOAK, *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire*, Ann Arbor 1955, 23-53; ALFÖLDY (n. 1), *GRBS* 15 (1974), 98-110;

La crisis generalizada en los campos económico, social y político no se dejó sentir con la misma fuerza en el campo cultural. En la época que nos interesa, en muchas ciudades, sobre todo del este del Imperio y muy particularmente en Alejandría, hubo una vida cultural pujante. No faltaron incluso importantes creaciones literarias, como la Historia de Roma de Casio Dion publicada el año 229 y nuevas orientaciones del pensamiento. Hay que destacar en este campo sobre todo el neoplatonismo, teniendo en cuenta que Plotino (*ca.* 204-270) fue coetáneo de Dionisio (*ca.* 200-*ca.* 264) y estudió durante once años (232-243) en Alejandría, aunque sin ningún contacto históricamente conocido con él[3].

En el campo religioso puede apreciarse en esta época una creciente racionalización y alegorización de los mitos tradicionales, una progresiva secularización de la religión oficial, cada vez más limitada a ritos de lealtad a las divinidades oficiales del Imperio sin contenido confesional definido. Se dio también en muchas personas una inclinación a movimientos religiosos de fuerte contenido emocional y de carácter mistérico y una marcada tendencia sincretista que aunaba prácticas y creencias heterogéneas procedentes de diversos sistemas religiosos[4].

La ciudad de Alejandría era la ciudad más importante del Imperio después de Roma: su vida económica basada en el comercio y en la artesanía seguía siendo pujante. En lo cultural seguía siendo un centro de primer rango. Administrativamente era una ciudad con autonomía restringida y separada del resto de Egipto. Su población era heterogénea (coptos, griegos, judíos, romanos, etc.), levantisca y con numerosos núcleos antirromanos[5].

2. El cristianismo en la primera mitad del siglo III

Desde la época de los Antoninos hasta el año 250, el cristianismo había vivido en un régimen precario de tolerancia de hecho interrumpido

P. SALMON, *Population et dépopulation dans l'Empire Romain*, Bruxelles 1974, 140-141; *DionAl*, EpHier (Eus, HE 6, 21, 6-10); EpFratr (Eus, HE 7, 22, 1-10).

[3] Sobre la situación cultural del siglo III: J. BIDEZ, «Literature and Philosophy in the Eastern Half of the Empire», *CAH* 12, 611-639. Sobre la cronología de Plotino y su falta de contacto directo con los cristianos: A.H. ARMSTRONG «Plotinus», en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 195-210.

[4] Sobre las tendencias religiosas del siglo III, A.D. NOCK, «The Development of Paganism in the Roman Empire», *CAH* 12, 409-449; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich 1902, 78-84; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960, 25-35; E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1959, 283-299.

[5] Sobre la ciudad de Alejandría, H.W. HELCK, «Alexandreia», *KP* 1, 244-245, con bibliografía.

esporádicamente por duras persecuciones de carácter generalmente local y popular. En esas circunstancias y pese a los duros golpes, se había desarrollado ampliamente desde el punto de vista numérico y se extendía ya en niveles sociales en los que antes era una excepción. Entre otras cosas se aprecia en esta época el desarrollo de una actitud positiva ante la riqueza y el dinero, concebidos como medios de hacer el bien útiles y eficaces aunque peligrosos. Fueron bastante numerosos los cristianos de muy buena formación literaria reconocida con frecuencia por la población pagana. Hubo cristianos que desempeñaron cargos públicos e incluso algunos obispos que unieron a su cargo eclesiástico el de *procuratores* imperiales. En la corte imperial *(domus caesaris)* no fue rara la presencia de esclavos y libertos del emperador *(caesariani)* convertidos al cristianismo: parece que en algunos momentos fueron incluso numerosos[6].

El cristianismo había penetrado pronto en Alejandría, donde coexistieron tendencias doctrinales muy diversas. Al menos desde finales del siglo II, el obispo de Alejandría ejercía una cierta supremacía sobre los obispos de las otras localidades de Egipto. En la ciudad existía una numerosa comunidad cristiana de composición muy heterogénea, con un importante grupo de miembros económicamente bien situados y de alto nivel cultural. Existía también una importante escuela cristiana de alto nivel en la que sobresalieron figuras como Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes, Heraclas y el mismo Dionisio[7].

Este primer acceso de cristianos a la vida pública no extinguió la odiosidad con que eran vistos por amplios sectores de la población. Probablemente las calamidades públicas de la época contribuyeron a ello[8]. Concretamente en Alejandría, el último año del reinado de Filipo el Ara-

[6] Sobre la situación del cristianismo en esta época: J. VOGT, «Christenverfolgungen», *RAC* 2, 1178-1183; H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire Romain*, Bruselas ²1964, 13-16; K.H. SCHWARTE, «Das angebliche Christengesetz Septimius Severus», *Historia* 12 (1963), 185-208; W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the early Church*, Oxford 1965 (cito la edición Garden City NY 1967), 223-253; A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ⁴1924, 300-332; W. ECK, «Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin den Grossen», *Chiron* 1 (1971), 382-400; T. KLAUSER, «Bischöfe als staatliche Prokuratoren im dritten Jahrhundert», *JbAC* 14 (197), 1141-1149.

[7] Sobre el cristianismo en Alejandría, HARNACK, *Mission*, (n. 6), 706-713 W. SCHUBART, «Alexandria», *RAC* 1, 281-282; J. DANIÉLOU, «L'Eglise des premiers temps», en *Nouvelle histoire de l'Église* 1, París 1963-1985, 136-146.

[8] A. ALFÖLDI, «Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts», *Klio* 31 (1938), 326-327.

be se produjo un tumulto popular anticristiano que causó numerosas víctimas en la comunidad[9].

El acceso al poder de Decio en otoño del año 249 trajo consigo desde el principio un radical cambio de política frente a los cristianos. En momentos sumamente difíciles para el Imperio el emperador buscó una reagrupación de la población en torno a los principios fundamentales de la lealtad al Imperio, entre los que incluía el culto a las divinidades oficiales *(dii publici populi Romani)*, ordenó *supplicationes* obligatorias, e impuso rígidas medidas de control y graves penas a quienes se negaban. Para los cristianos ortodoxos la realización de los ritos exigidos chocaba frontalmente contra su rígida concepción del monoteísmo, y las consecuencias fueron desastrosas: fue muy grande el número de las defecciones, de los mártires (condenados a muerte y ejecutados), de los confesores (condenados a graves penas inferiores a la de muerte), y de los que se libraron huyendo. La organización de las comunidades quedó en gran parte desarticulada[10].

Al cesar la represión de Decio se realizó un gran esfuerzo de consolidación; pero al mismo tiempo se generalizaron grandes tensiones en las comunidades reagrupadas: puntos principales de esas tensas discusiones fueron la licitud de la fuga y sobre todo la posibilidad de readmitir en la comunidad a los que habían cedido *(lapsi)*, impugnada por las corrientes rigoristas de las que la principal fue el novacionismo. Además de esta grave controversia disciplinar hubo otras que afectaron a las comunidades cristianas de la época y en las que hubo de intervenir Dionisio. Tales fueron: la referente al valor del bautismo de los herejes y cismáticos; la centrada en torno a la conciliación del monoteísmo con la concepción trinitaria de Dios, con dos tendencias fundamentales (modalismo y adopcionismo); y finalmente el milenarismo, que entendía a la letra las promesas de un reino terreno y feliz de Cristo y sus fieles resucitados durante un milenio anunciado en la apocalíptica[11].

---

[9] Dion. EpFab (Eus, HE 6, 41, 1-8).

[10] Sobre la persecución de Decio y sus consecuencias, ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 323-335; VOGT (n. 6), *RAC* 2, 1184-1187; M. SORDI, *Cristianesimo e Roma*, Bolonia 1965, 261-281; J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen ²1975, 61-84; O. GIORDANO, *I cristiani nel III secolo*, Messina 1966, 159-192; FREND (n. 6), 299-308.

[11] Sobre las controversias dogmáticas y disciplinares de mediados del siglo II, GIODANO (n. 10), 198-232; A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tubinga ⁵1931, 708-759; P. LÖFFLER, «Novatian», *RGG* 4, ³1539-1540; FREND (n. 6), 308-315; H. KARP, «Ketzertaufstreit», *RGG* 3, ³1256-1257; K. BEYSCHLAG, *Grundriss der Dogmengeschichte* I, Darms-tadt ³1987, 237-254; O. BÖCHER, «Chiliasmus I», *TRE* 7, 723-729; G.G. BLUM, «Chiliasmus II», *TRE* 7, 729-733.

3. La persona de Dionisio

Dionisio debió de nacer en los últimos años del siglo II[12]. No hay noticias fidedignas sobre su juventud. Posiblemente su familia fue pagana y económicamente bien situada. Según su propio testimonio Dionisio leyó mucho, incluso obras que luego calificó de heterodoxas[13]. Lo que se conserva de su obra refleja un notable conocimiento de la cultura griega, una esmerada formación retórica, y una gran calidad en el análisis literario. Hacia el año 231 ó 232 se le encargó la dirección de la escuela cristiana de Alejandría. El año 247 ó 248 fue nombrado obispo de la ciudad. A su nombramiento siguió una dura persecución local de los cristianos (248) y tras un breve respiro, la persecución de Decio (249-251), de la que Dionisio como otros muchos cristianos se libró huyendo de la ciudad y refugiándose en una localidad al suroeste de Alejandría, donde vivió en la clandestinidad[14]. En los seis años que siguieron intervino activamente en las controversias teológicas que agitaron a los cristianos (novacionismo, modalismo, milenarismo). En sus intervenciones predominó el equilibrio, la moderación y una clara tendencia a la unidad y el universalismo. En el año 257 comenzó la persecución de Valeriano y tuvo lugar el proceso que estudiamos. Los años que siguieron a la derrota, cautiverio y muerte afrentosa de Valeriano (260) y al consiguiente cese de la persecución, fueron extraordinariamente agitados en Alejandría en situación de guerra civil: durante ellos Dionisio desarrolló desde la semiclandestinidad una importante actividad pastoral reflejada en sus cartas. En la contienda política que dividía a la ciudad, tomó partido abiertamente por el emperador Galieno. Este, una vez restablecido el orden, envió a Dionisio y a otros dos obispos una copia oficial de las disposiciones con las que había hecho cesar las medidas persecutorias del año 257[15]. El año 263 ó 264 fue invitado a participar en un importante concilio convocado para condenar las doctrinas trinitarias de Pablo de Samosata, pero declinó la invitación por motivos de edad y de salud[16]. Su muerte

---

[12] Los datos biográficos de Dionisio se conocen fundamentalmente por sus cartas. Importantes reflexiones críticas sobre lo que sigue, en C.L. FELTOE, *The Letters and other Remains of Dionysios of Alexandria,* Cambridge 1904, I-XXXIII; J. BUREL, *Denys d'Alexandrie,* París 1910, 15-57, 73-113; W A. BIENERT, *Dionysios von Alexandrien, das erhaltene Werk,* Stuttgart 1972, 2-18; HARNACK *Dogmg* (n. 11) 1, 767-773; IDEM, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* 2/2, Leipzig 1904, 58; C. ANDRESEN, «Siegreiche Kirche im Aufstieg des Christentums», en *ANRW* 2/23/1, 434-456; C. ANDRESEN, «Der Erlass des Gallienus an die Bischöfe Aegyptens», en *StPatr 12* [=TU 115 (1975)], 397-398.

[13] Dion, EpPhilm (Eus, HE 7, 7, 11).

[14] Dion, EpGerm (Eus. HE 6, 40, 1-9); EpFab (Eus. HE 7, 41, 1-42, 6).

[15] Eus. HE 7, 13.

[16] Eus. HE 7, 27, 2.

ocurrió al año siguiente (264 ó 265)[17]. Durante su activo episcopado la sede de Alejandría, que hasta entonces había desempeñado un papel de segundo rango entre las comunidades cristianas, pasó a ser uno de los centros más importantes de la vida del cristianismo posterior. La tradición eclesiástica ha reconocido a Dionisio el título honorífico de «el Grande».

A lo largo de su vida Dionisio escribió una serie de tratados filosóficos y teológicos que sólo se conservan fragmentariamente, en algún caso sólo el título[18]. Escribió también numerosas cartas de las que Eusebio reproduce numerosos fragmentos, y que para el tema aquí estudiado constituyen la principal fuente de informacion. Entre esas cartas hay unas de carácter polémico, en las que el escritor se defiende de los ataques de sus adversarios, o a su vez los ataca. Otras son de carácter litúrgico-doctrinal, de estilo solemne y ampulosidad retórica, escritas cada año con ocasión de la festividad de la Pascua. Finalmente, escribió cartas predominantemente didácticas. En muchos casos aparece en ellas el énfasis retórico que a veces desfigura los hechos, y abundan las citas y reminiscencias de pasajes bíblicos, de forma que no siempre es fácil discernir entre el hecho realmente ocurrido y el modelo bíblico que Dionisio presenta como realizado en ese hecho[19].

En los escritos de Dionisio aparecen numerosos rasgos de providencialismo místico. Al hablar en una carta de las lecturas de autores heréticos que había cultivado durante algún tiempo, menciona una visión enviada por Dios que le ordenó leer todo lo que cayese en sus manos y juzgar lo que leyera de acuerdo con los principios de la fe[20]. Hablando en otra carta de la persecución de Decio, dice que Dios le mandó escapar, le abrió camino milagrosamente, y cuando le cogieron prisionero, la providencia dispuso las cosas de forma que fuese liberado[21].

De las cartas de Dionisio se desprende un dato que es importante tener en cuenta en este trabajo: la posición económico-social relevante que Dionisio ocupó probablemente en la ciudad. El pasaje en que esto se manifiesta más claramente es una perístasis o enumeración de desventuras sufridas en cumplimiento de su deber, que se halla en su carta a Germano, de la que se tratará luego[22]. De acuerdo con la forma usual de este re-

---

[17] Eus, HE 7, 28, 3.

[18] Feltoe (n. 12), XXX-XXXIII; Harnack, *GeschLit* (n. 12) 1, 409-427; 2/2, 58-63; Bienert, *Werke* (n. 12), 18-24.

[19] Sobre las cartas de Dionisio, Harnack, *GeschLit* (n. 12) 1, 409-427; 2, 59-63; W.A. Bienert, «Dionysios von Alexandrien, Zur des Origeismus im dritten Jahrhundert», en *PTS* 21 (1978), 156-162, 174-176; P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIe siècles*, París 1961, 143-165.

[20] Dion, EpPhilm (Eus, HE 7, 7, 3).

[21] Dion, EpGerm (Eus, HE 6, 40, 3.5).

[22] Dion, EpGerm (Eus, HE, 7, 11, 18).

curso literario, se yuxtaponen asintéticamente las tribulaciones expresadas gramaticalmente con sustantivos verbales especificados sobre todo con genitivos[23]. Ello dificulta la interpretación exacta del contenido de cada uno de los miembros de la lista. Entre ellos aparecen los siguientes: confiscaciones (δημεύσεις), proscripciones (¿de bienes?) (προγραφαί), despojos de bienes (ὑπαρχόντων ἁρπαγαί), destituciones de dignidades públicas (ἀξιωμάτων ἀποθέσεις), desprecio de la gloria mundana (δόξης κοσμικῆς ὀλιγωρία), desdén de las alabanzas del gobernador y de los miembros del consejo (ἐπαίνων ἡγεμονικῶν καὶ βουλευτικῶν καταφρονήσεις), etc. De todo ello cabe deducir, a pesar de la generalidad de la formulación y del énfasis inherente al género literario, que en época de paz Dionisio gozaba de una posición acomodada y respetada en la ciudad[24].

4. La fuente de información

Nuestra fuente de información inmediata es la *Historia Eclesiástica*, de Eusebio de Cesarea, publicada inicialmente en siete libros en el año 303, completada luego y publicada definitivamente en diez libros el año 324, posteriormente a la victoria definitiva de Constantino sobre Licinio[25], Eusebio siguió el sistema de reproducir textos de autores contemporáneos de los acontecimientos que narraba, fragmentándolos y alterando a veces el orden de los fragmentos según sus conveniencias[26]. Una gran parte de los libros 6 y 7 consta de pasajes procedentes de Dionisio de Alejandría cuyas obras había manejado en las bibliotecas de Cesarea de Palestina y de Alejandría[27]. Eusebio tiene una marcada predilección por Dionisio, a quien presenta como seguidor del en su tiempo discutido Orígenes: al hacerlo Eusebio exagera probablemente la realidad[28].

---

[23] Sobre esta forma estilística, K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 223-228.

[24] BIENERT, *Orig* (n. 19), 72-75; IDEM, *Werk* (n. 12), 4.

[25] Visión general sobre la Historia Eclesiástica de Eusebio en B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, Friburgo [8]1978, 218-219 con bibliografía. Resumen crítico sobre las principales hipótesis acerca del proceso de composición de la obra, en A. VELASCO, *Eusebio de Cesarea Historia Eclesiástica*, Madrid 1973. 1. 37*-42*.

[26] Sobre este punto, B. GUSTAFSSON, «Eusebius principles in handling his sources as found in his Church History, books I-VIII». *StPatr* 4 [*TU* 79 (1961)] 429-411; W. VÖLKER, «Von welchen Tendenzen liess sich Eusebios bei der Auffassung seiner Kirchengeschichte leiten», *VigChr* 4 (1950), 157-180.

[27] ANDRESEN (n. 12), *ANRW* 2/23/1, 413-414.

[28] ANDRESEN (n. 12), *ANRW* 2/23/1, 413; BIENERT, *Werk* (n. 12), 17; IDEM, *Orig* (n. 19), *PTS* 21 (1978), 3-6, 222-224.

El pasaje que nos interesa pertenece a una amplia carta de Dionisio a Germano, del que sólo se sabe que era obispo de alguna localidad de Egipto y que era adversario de Dionisio, al que le echaba en cara un comportamiento poco valiente durante las persecuciones de Decio y de Valeriano. La carta la escribió Dionisio probablemente durante la persecución de Valeriano desde alguno de sus lugares de destierro, en los que, como él mismo afirma, pudo desarrollar una viva actividad epistolar. Eusebio reproduce seis fragmentos: tres referentes a la persecución de Decio (HE 6, 40, 1-9), dos a la de Valeriano (HE 7, 11, 1-17) y uno de carácter general (HE 7, 11, 18-19). Los amplios fragmentos de la carta reproducidos por Eusebio muestran que el escrito tenía un marcado carácter apologético, con gran interés de Dionisio en dejar bien clara la firmeza de su actuación frente a las acusaciones de debilidad que indudablemente contenía la carta, hoy perdida, de su adversario Germano. Posiblemente esta tendencia llevó a Dionisio a acentuar al máximo los pormenores que podían servirle para este fin.

En nuestro pasaje Dionisio, para corroborar la veracidad de la narración que está haciendo de su proceso ante el prefecto de Egipto, aduce el texto de las actas oficiales de dicho proceso. Luego examinaremos detalladamente el contenido de las actas y el interesante problema planteado por la interpretación cristiana que Dionisio hace de la actitud del prefecto de Egipto que actuaba como juez. Antes de hacerlo, conviene examinar el grado de verosimilitud de que Dionisio pudiese citar las actas oficiales de su propio proceso.

Dionisio escribe textualmente: «Oíd lo que dijimos uno y otro tal como se recogió en las actas (ὡς ὑπομνηματίσθη) (HE 7, 11, 6)». La terminología empleada es la usada normalmente para referirse a las actas oficiales. El verbo ὑπομνηματίζειν significa consignar algo por escrito en las actas oficiales (ὑπομνηματισμοί, lat. *commentarii*) de las actuaciones de los altos funcionarios[29]. Por otra parte, ya al menos desde la segunda mitad del siglo II fue usual que las comunidades cristianas difundiesen narraciones de los procesos en que habían sido condenados sus mártires, redactados en forma de actas (Actas de Justino; *Acta Scilitanorum*, cuyas ejecuciones ocurrieron *ca.* 165 y 180 respectivamente)[30]. Esa forma de propaganda tenía sus precedentes paganos precisamente en

---

[29] T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 514-518; A.V. PREMERSTEIN, «Commentarii», *RE* 4/1, 747-757; E. BICKERMANN, «Testificatio actorum», *Aegyptus* 13 (1933), 333-336.

[30] J. GEFFCKEN, «Die christlichen Martyrien», *Hermes* 45 (1910), 492-494; H. LIETZMANN, «Martys», *RE* 1462, 2046-2047; H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas [4]1955, 106-107.

Alejandría en los llamados *Acta Alexandrinorum*, que recordaban la heroica resistencia de algunos alejandrinos frente al poder opresor romano[31]. En estos precedentes tanto paganos como cristianos, la forma externa de acta judicial no implica que el documento sea reproducción exacta del acta oficial. En muchos casos consta que no lo fue, como por ejemplo en varias de las piezas incluidas en los *Acta Alexandrinorum*, o en las diversas recensiones de las Actas de Justino en que a un primer texto se van añadiendo nuevos datos, manteniendo siempre la misma forma externa de acta procesal[32]. Las actas oficiales se publicaban, y aunque en determinados casos pudieron no ser fácilmente accesibles a los cristianos, tampoco eran absolutamente necesarias para redactar un documento narrativo que mantuviese la forma literaria de acta judicial y reprodujese con veracidad lo sustancial del proceso con base a lo escuchado por testigos presenciales[33]. Tal es probablemente el caso de las mencionadas Actas de los Escilitanos y la de la primera recensión de las Actas de Justino, caracterizadas por su sobriedad y ausencia de elementos sobrenaturales. En nuestro caso parece que hubiera sido una audacia peligrosa por parte de Dionisio aducir en un escrito apologético un supuesto documento público cuya falsedad se hubiese podido demostrar más tarde[34]. Por otra parte, la posición influyente de Dionisio y de varios de los miembros de la comunidad cristiana de Alejandría, y el estrecho contacto que Dionisio mantenía con su comunidad desde el destierro, hacen muy posible que pudiera disponer de una copia del documento oficial.

El examen interno del documento confirma esta hipótesis. La titulatura empleada y las ideas apuntadas y desarrolladas responden, como veremos, a la de los documentos oficiales de la época. La forma coincide también plenamente con la de los documentos procesales de Egipto en el siglo III, que no recogían la reproducción taquigráfica de todo lo dicho en el proceso palabra por palabra, sino que eran el sumario sucinto de las ideas principales que se habían manifestado por una y otra parte, expresadas en estilo directo e introducidas respectivamente por las formas verbales εἶπεν (= dijo) las del juez, y ἀπεκρίνατο (= respondió) las del acusado[35]. Más adelante veremos en detalle los pormenores del contenido del documento, que dice así:

---

[31] H.I. BELL, «The Acts of the Alexandrines», *JJPap* 4 (1950), 19-25; H. MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs*, Oxford 1954, 259-266.

[32] G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri dei primi quattro secoli*, Turín 1956, 30-47.

[33] G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milán 1973, 21-25.

[34] H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres litteraires*, Bruselas ²1966, 304-308; LANATA (n. 33), 178-183.

[35] H. DELEHAYE, *Passions*, (n. 34), 126-129; R.A. COLES, *Reports of Proceedings in Papyri*; Bruselas 1966, 9-25.

DION, *Germ* (Eus, HE 7, 11, 3-11) (GCS 9/2 [=Eus 2/2] 654-658)

3. ἧκον πρὸς Αἰμιλιανόν, οὐ μόνος, ἠκολούθησαν δέ μοι συμπρεσβύτερός τέ μου Μάξιμος καὶ διάκονοι Φαῦστος Εὐσέβιος Χαιρήμων, καί τις τῶν ἀπὸ Ῥώμης παρόντων ἀδελφῶν ἡμῖν συνεισῆλθεν. 4. Αἰμιλιανὸς δὲ οὐκ εἶπέν μοι προηγουμένως «μὴ σύναγε» περιττὸν γὰρ τοῦτο ἦν αὐτῷ καὶ τὸ τελευταῖον, ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀνατρέχοντι· οὐ γὰρ περὶ τοῦ μὴ συνάγειν ἑτέρους ὁ λόγος ἦν αὐτῷ, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδ' αὐτούς ἡμᾶς εἶναι Χριστιανούς. καὶ τούτου προσέταττεν πεπαῦσθαι, εἰ μεταβαλοίμην ἐγώ, καὶ τοὺς ἄλλους ἕψεσθαί μοι νομίζων. 5. ἀπεκρινάμην δὲ οὐκ ἀπεοικότως οὐδὲ μακρὰν τοῦ «πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις» ἀλλ' ἄντικρυς διεμαρτυράμην ὅτι τὸν θεὸν τὸν ὄντα μόνον καὶ οὐδένα ἕτερον σέβω οὐδ' ἂν μεταθείμην οὐδὲ παυσαίμην ποτὲ Χριστιανὸς ὤν. ἐπὶ τούτοις ἐκέλευσεν ἡμᾶς ἀπελθεῖν εἰς κώμην πλησίον τῆς ἐρήμου καλουμένην Κεφρώ. 6. αὐτῶν δὲ ἐπακούσατε τῶν ὑπ' ἀμφοτέρων λεχθέντων ὡς ὑπεμνηματίσθη.

εἰσαχθέντων Διονυσίου καὶ Φαύστου καὶ Μαξίμου καὶ Μαρκέλλου καὶ Χαιρήμονος Αἰμιλιανὸς διέπων τὴν ἡγεμονίαν εἶπεν «καὶ ἀγράφως ὑμῖν διελέχθην περὶ τῆς φιλανθρωπίας τῶν κυρίων ἡμῶν ἣ περὶ ὑμᾶς κέχρηνται. 7. δεδώκασιν γὰρ ἐξουσίαν ὑμῖν σωτηρίας, εἰ βούλοισθε ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν τρέπεσθαι καὶ θεοὺς τοὺς σῴζοντας αὐτῶν τὴν βασιλείαν προσκυνεῖν, ἐπιλαθέσθαι δὲ τῶν παρὰ φύσιν. τί οὖ φατὲ πρὸς ταῦτα; οὐδὲ γὰρ ἀχαρίστους ὑμᾶς ἔσεσθαι περὶ τὴν φιλανθρωπίαν αὐτῶν προσδοκῶ, ἐπειδήπερ ἐπὶ τὰ βελτίω ὑμᾶς προτρέπονται».

8. Διονύσιος ἀπεκρίνατο «οὐ πάντες πάντας προσκυνοῦσι θεούς, ἀλλ' ἕκαστοι τινάς, οὓς νομίζουσιν. ἡμεῖς τοίνυν τὸν ἕνα θεὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων, τὸν καὶ τὴν βασιλείαν ἐγχειρίσαντα τοῖς θεοφιλεστάτοις Οὐαλεριανῷ καὶ Γαλλιήνῳ Σεβαστοῖς, τοῦτον καὶ σέβομεν καὶ προσκυνοῦμεν, καὶ τούτῳ διηνεκῶς ὑπὲρ τῆς βασιλείας αὐτῶν, ὅπως ἀσάλευτος διαμείνῃ, προσευχόμεθα».

9. Αἰμιλιανὸς διέπων τὴν ἡγεμονίαν αὐτοῖς εἶπεν «τίς γὰρ ὑμᾶς κωλύει καὶ τοῦτον, εἴπερ ἐστὶν θεός, μετὰ τῶν κατὰ φύσιν θεῶν προσκυνεῖν; θεοὺς γὰρ σέβειν ἐκελεύσθητε, καὶ θεοὺς οὓς πάντες ἴσασιν».

Διονύσιος ἀπεκρίνατο «ἡμεῖς οὐδένα ἕτερον προσκυνοῦμεν».

10. Αἰμιλιανὸς διέπων τὴν ἡγεμονίαν αὐτοῖς εἶπεν «ὁρῶ ὑμᾶς ὁμοῦ καὶ ἀχαρίστους ὄντας καὶ ἀναισθήτους τῆς πρᾳότητος τῶν Σεβαστῶν ἡμῶν. δι' ὅπερ οὐκ ἔσεσθε ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἀλλὰ ἀποσταλήσεσθε εἰς τὰ μέρη τῆς Λιβύης καὶ ἐν τόπῳ λεγομένῳ Κεφρώ· τοῦτον γὰρ τὸν τόπον ἐξελεξάμην ἐκ τῆς κελεύσεως τῶν Σεβαστῶν ἡμῶν. οὐδαμῶς δὲ ἐξέσται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλοις τισὶν ἢ συνόδους ποιεῖσθαι ἢ εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρρια εἰσιέναι. 11. εἰ δέ τις φανείη ἢ μὴ γενόμενος εἰς τὸν τόπον τοῦτον ὃν ἐκέλευσα, ἢ ἐν συναγωγῇ τινι εὑρεθείη, ἑαυτῷ τὸν κίν-

δυνον ἐπαρτήσει οὐ γὰρ ἐπιλείψει ἡ δέουσα ἐπιστρέφεια. ἀπόστητε οὖν ὅπου ἐκελεύσθητε».

(3) No vine solo ante Emiliano sino que me acompañaron mi copresbítero Máximo y los diáconos Fausto, Eusebio, Queremón, y entró con nosotros uno de los hermanos de Roma presentes. (4) Emiliano no me dijo de entrada: «No convoques reuniones». Esto era accesorio para él que adelantaba lo final al principio. Porque para él el asunto no era que no reuniésemos a otros, sino que ni nosotros mismos fuésemos cristianos y mandaba dejar de serlo pensando que si yo cambiaba, los otros me seguirían. (5) Respondí de forma no inconveniente ni distinta de «Hay que obedecer a Dios más bien que a los hombres» [Act 5, 29] y abiertamente di testimonio de que solamente venero al Dios único y a ningún otro, y que no cambiaría ni dejaría jamás de ser cristiano. Ante esto mandó que nos fuésemos a una aldea cercana al desierto, llamada Cefró. (6) Pero oíd lo que dijimos uno y otro a como se recogió en las actas:

«Habiendo comparecido Dionisio y Fausto y Máximo y Marcelo y Queremón, Emiliano prefecto en funciones dijo: "Traté con vosotros de palabra de la filantropía de nuestros señores, la que usan con vosotros. (7) Porque os han dado la posibilidad de salvación si quisieseis volver a lo que es natural y adorar a los dioses que salvaguardan su imperio y olvidaros de las cosas antinaturales. ¿Qué decís a esto? Espero que no seáis ingratos a su filantropía, ya que os exhortan a lo mejor". (8) Dionisio respondió: "No todos adoran a todos los dioses, sino que cada uno a algunos que estima tales. Nosotros pues al Dios único y creador de todas las cosas y que ha puesto el imperio en manos de los augustos Valeriano y Galieno amadísimos de Dios: a éste veneramos y adoramos y a éste oramos continuamente por el imperio de ellos, para que se mantenga inconmovible". (9) Emiliano prefecto en funciones les dijo: "Pues ¿quién os impide adorar también a éste, si es dios, y a los dioses que todos conocen". Dionisio respondió: "Nosotros no adoramos a ningún otro". (10) Emiliano prefecto en funciones les dijo: "Veo que sois al mismo tiempo desagradecidos e insensibles a la clemencia de nuestros augustos". Por ello no estaréis en esta ciudad, sino que seréis desterrados a la zona de Libia y a la localidad llamada Cefró. Porque este es el lugar que he escogido por mandato de nuestros augustos. Y de ninguna manera os estará permitido ni a vosotros ni a otro ninguno o hacer reuniones o entrar en los llamados cementerios. (11) Y si resultase que alguien o no estuviese en este lugar que he mandado, o fuese encontrado en alguna reunión, hace pender sobre sí el riesgo ya que no faltará la debida vigilancia. Retiraos pues a donde os ha sido mandado.»

Respecto al texto griego el aparato crítico de Schwartz no registra ninguna variante que afecte al contenido[36]. Por otra parte, es importante

[36] *GCS* 9/2 (Eus 2/2), 654-658.

señalar que la traducción latina de la Historia Eclesiástica de Eusebio realizada por Rufino de Aquileia († 410) abrevia drásticamente esta sección del texto griego, de forma que las 125 líneas del original de HE 7, 11, 1-23 en la mencionada edición del corpus de Berlín quedan reducidos a 22 en la versión latina[37]. Por ello resulta ésta totalmente inaprovechable para la eventual interpretación de puntos concretos del original. Respecto a la traducción castellana, hay que notar que he preferido ajustarme muy a la letra al original griego con evidente perjuicio de la calidad estilística en algunos casos.

5. La persecución de Valeriano y Galieno

P. Licinius Valerianus había nacido hacia el año 190, era de origen romano, de rango consular (*consul suffectus* antes del año 238), y había sido colaborador de Decio. Tras la muerte de éste (251) y en tiempo de su efímero sucesor (Treboniano Galo, 251-253), había obtenido un mando militar en Recia (*Raetia* al sur del alto Danubio en territorios actualmente pertenecientes a Alemania, Austria y Suiza) a comienzos del año 253. Al ser eliminado Treboniano Galo ese mismo año, Valeriano fue proclamado emperador por sus tropas y cuando en otoño entró en Roma, fue aceptado por el senado y asoció el trono a su hijo Galieno (P. Licinius Egnatius Gallienus) nacido en Milán (*ca.* 218) y del que se desconocen detalles referentes a su juventud[38].

La situación del Imperio era extraordinariamente difícil: ataques de los persas en el este, de los godos, marcomanos y de los alamanes y francos en el norte, de diversos pueblos fronterizos en Africa, etc. A mediados del año 254 los dos emperadores (padre e hijo) se repartieron territorialmente el mando: Valeriano se encargó de la mitad oriental del Imperio y Galieno de la occidental. La cronología de los acontecimientos subsiguientes es insegura. Se sabe que Valeriano desempeñó el consulado por segunda y tercera vez los años 254 y 255 teniendo como colega a Galieno, y que probablemente el año 254 fue por primera vez a Antioquía, adonde volvió en enero del 255; que en verano y otoño de ese mismo año estuvo en

---

[37] T. MOMMSEN (ed.), *GCS* 9/2 (Eus 2/2), 655-659.

[38] Sobre la personalidad y gobierno de Valeriano y Galieno y los sucesos de su época, A. ALFÖLDI, «The crisis of the Empire» (A.D. 249-270), en *CAH* 12, 169-180; KORNEMANN, *RömGesch* (n. 1) 2, 327-330; WICKERT, *Licinius,* 173, en *RE* 13/1. 488-495; G. WINKLER, *Valerianus,* en *KP* 5, 1098; R. HANSLIK, *Gallienus,* en *KP* 2, 684; WICKERT, *Licinus,* 84, en *RE* 13/1, 350-369; T. PEKÁRY, *Bemerkungen zur Chronologie des Jahrzehntes,* 250-260, n. Chr, *Historia* 11 (1963), 127-128; E. MANNI, *Gallienus,* en *RAC* 8, 962-984.

Roma; que el 256 estuvo en Antioquía, desde donde dirigió una expedición militar en Capadocia que hubo de ser interrumpida por la epidemia que afectó al ejército romano. En octubre del 256 Valeriano y Galieno estaban en Roma y ese mismo año los persas invadieron Siria y saquearon Antioquía (otoño del 256). El 1 de enero del año 257 Valeriano tomó posesión personalmente en Roma de su cuarto consulado y probablemente en verano volvió a Antioquía. Entre tanto Galieno, con su mando militar supremo de las tropas de occidente, tuvo que luchar contra los francos y los alamanes el año 254, y contra los carpos en Dacia el año 257. Por lo que se refiere a nuestro tema, se deduce que a pesar de la división territorial del mando militar, el contacto de Valeriano y Galieno probablemente siguió siendo estrecho en lo que afectase a política interior.

La situación del cristianismo en los primeros años del Imperio conjunto de Valeriano y Galieno fue de tolerancia. Dionisio en una carta a un obispo egipcio (Hermamón), por otra parte desconocido, afirma que la corte imperial estaba llena de cristianos y parecía una «iglesia de Dios» (HE 7, 10, 3). El tono general de la carta es enfático y tendencioso, y la afirmación debe considerarse como exagerada, aunque no como totalmente falsa, ya que como se verá, en el segundo grupo de medidas tomadas contra los cristianos el año 258 había unas particularmente dirigidas contra los *caesariani* (miembros de la casa imperial) que profesasen el cristianismo, lo que es prueba de que ese grupo existía y constituía un problema.

El año 257 la actitud oficial frente a los cristianos cambió radicalmente. Los motivos de ese cambio no son conocidos. Dionisio, en la referida carta a Hermamón, lo atribuye a la presión ejercida por Macriano, entonces *procurator summarum rerum (rationalis Augusti)*, y padre y mentor político de los dos futuros pretendientes, Macriano Jr. y Quieto (260-261) (HE 7, 10, 4-9). La información es claramente tendenciosa y unilateral[39]. Se han dado también otras explicaciones: que, posiblemente en los cuatro primeros años, los emperadores ocupados en tareas muy urgentes de defensa y reorganización interna no tuvieron tiempo para abordar el problema cristiano[40]; que el poder imperial se fue alarmando progresivamente ante la revigorización del cristianismo tras los efectos de la persecución de Decio[41]; que el poder imperial reaccionó vigorosamente ante algún hecho llamativo de penetración del cristianismo a los más altos niveles sociales[42]; que los emperadores estaban cada vez más impre-

---

[39] Nr 13.

[40] ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 339.

[41] C. SAUMAGNE, «Corpus Christianorum», *RIDA* 8 (1961), 258-259; MOLTHAGEN (n. 10), 94.

[42] M. SORDI, «I rapporti fra il Cristianesimo e l'Impero dai Severi a Gallieno», en *ANRW* 2/23/1, 336-367.

sionados por la hostilidad de un gran sector del pueblo contra los cristianos, sobre todo en una época de calamidades[43]; que la hacienda imperial buscaba acrecentar sus ingresos con las incautaciones de bienes a los cristianos[44]. Posiblemente varias de estas explicaciones recogen un aspecto parcial válido, sin que ninguna de ellas pueda considerarse como explicación única.

Parece probable que las medidas contra los cristianos han de atribuirse a los dos emperadores, no sólo a Valeriano. No hay pruebas de que éste mantuviese a su hijo al margen de las medidas de política interior, y la cronología de los primeros cuatro años muestra que los contactos entre padre e hijo pudieron ser frecuentes. Por otro lado, no hay indicios de que la actitud ante el cristianismo fuese ideológicamente distinta en Valeriano y en Galieno. Ambos pueden ser considerados como continuadores de la actitud fundamental de Decio, mantenida por ambos durante unos años en suspenso por razones políticas y revocadas por Galieno tras el trágico fin de su padre, probablemente no por simpatía al cristianismo, sino de nuevo por razones políticas[45].

Las medidas contra los cristianos se tomaron en dos fases en los años 257 y 258[46]. De su contenido estamos sustancialmente bien informados a través de la correspondencia de Cipriano, obispo de Cartago (ejecutado en la segunda fase), de otros documentos de la iglesia de Cartago, de las cartas de Dionisio y de otras informaciones aisladas de procedencia variada[47]. No conocemos en cambio la naturaleza jurídica de esas medidas. Normalmente se habla de edictos. Sin embargo, más que de una nueva orden dada a la población en general o sólo a un sector de ella como eran los cristianos, se trató probablemente de unas instrucciones (acompañadas de la correspondiente orden) dadas a los gobernadores de provincia para tratar el problema cristiano. Desde el punto de vista técnico se trataría más bien de *mandata* que de *edicta*[48]. En las actas del proceso de Dionisio el juez hace referencia expresa a la orden (κέλευσις) por él recibida de los emperadores (HE 7, 11, 10). Hay alguna mayor información sobre el segundo bloque de medidas tomadas el año 258, pero que como

---

[43] ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 340.

[44] P.J. HEALY, *The Valerian Persecution*, Londres 1905. 123-128, VOGT (n. 6), *RAC* 2, 1187; ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 339-340, todos con acertadas matizaciones.

[45] HEALY (n. 44), 101-104; ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 239; MOLTHAGEN (n. 10), 93; MANNI (n. 38), *RAC* 8, 965-966; 973-974.

[46] Análisis detallado en HEALY (n. 44); ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), MOLTHAGEN (n. 10), 85-97.

[47] Sobre la documentación procedente de Cartago, DELEHAYE, *Passions* (n. 34), 46-86.

[48] Sobre la diferencia técnica entre los edictos y mandatos imperiales, L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts*, Viena 1953, 425-426.

veremos no tuvieron aplicación en Egipto: en una de las últimas cartas escritas por Cipriano muy poco antes de su segundo proceso (sept. 258) y subsiguiente ejecución, el obispo da a conocer las noticias que acababa de recibir de sus informadores de Roma, para salir al paso de los rumores confusos que corrían. La información transmitida por Cipriano decía así:

> CYPR, *Ep* 80, 1, 2-3 (CSEL 3/2, 839-840)
> Quae autem sunt in vero ita se habent: Rescripsisse Valerianum ad senatum ut epeiscopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur, senatores vero et egregii viri et equites Romani dignitate amissa etiam bonis spolientur, et si ademptis facultatibus christiani perseveraverint capite quoque multentur, matronae ademptis bonis in exilium relegentur; Caesariani autem quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint, confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur. Subiecit etiam Valerianus imperator orationi suae exemplum litterarum quas ad praesides provinciarum de nobis fecit: quas litteras cotidie speramus venire.
>
> Lo que hay de verdad, es esto: que Valeriano había contestado por escrito al Senado que se ejecutase inmediatamente a los obispos, presbíteros y diáconos, que los senadores, personas con título de egregio y personas de orden ecuestre sean despojadas de sus dignidades y de sus bienes y si aun despojadas de sus bienes perseveraren en ser cristianos, sean también ejecutados; que las matronas despojadas de sus bienes sean relegadas a destierro; que a todos los cesarianos, los que ya hubieren confesado previamente o los que confesaren ahora, se les confisquen (sus bienes) y sean enviados presos adscritos (al trabajo) a las posesiones del emperador. El emperador Valeriano ha añadido también a su comunicación una copia de las cartas que ha escrito sobre nosotros a los gobernadores de las provincias: estamos esperando que estas cartas lleguen en cualquier momento.

Llama la atención la locución *rescribere ad senatum* que tomada a la letra supondría la existencia de una consulta escrita del senado al emperador (tal vez ausente) y una respuesta también escrita de éste. Podría tratarse también de una formulación técnicamente poco afortunada de los informadores de Cipriano o de éste mismo. En efecto, lo que en unas líneas antes se calificaba de *rescribere ad senatum,* se designa aquí como una *oratio.* Probablemente se trata de una comunicación del emperador al senado que según la terminología de la época, a pesar de ser calificada de *oratio* no tuvo por qué ser oral[49]. Y probablemente, a pesar del verbo *rescribere,* no tuvo por qué ser respuesta escrita a una consulta también escrita del senado. Tal vez pudo tratarse de una comunicación oficial del emperador al senado que hubiese pedido previamente que pasase a la eje-

[49] F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World,* Ithaca NY 1977, 277.

cución de las medidas iniciadas un año antes contra los cristianos. El tema es interesante, pero cae fuera del campo de este trabajo. En todo caso es importante señalar que el segundo bloque de medidas contra los cristianos se tramitó por cartas a los gobernadores que técnicamente habría que calificar de *mandata*.

Aun antes de la llegada de esas órdenes imperiales a Egipto la situación de los cristianos fue probablemente precaria: aunque en general se les dejaba en paz, parece que cabía proceder contra ellos por iniciativa particular. Indicio probable de ello es un documento fechado el 28 de febrero del año 256 (POxy 3035) que recoge la orden de detención dada por el pritano (πρύτανις = presidente del consejo municipal de las localidades egipcias desde la época de Septimio Severo) a la comarca y a los órganos policiales de la aldea de Mermertha (o Mamestha) contra un tal Petosorapis, por ser χρησιανος. Probablemente esta palabra debe ser corregida por χρηστιανος. Caso de ser así, un cristiano podría ser detenido por serlo. Sólo sería preciso para ello una denuncia personal, como ya ocurría en el siglo II[50].

El encargado de ejecutar en Egipto el primer bloque de medidas en otoño del año 257 fue Lucius Mussius Aemilianus[51]. En aquella fecha desempeñaba el cargo de gobernador (*praefectus Aegypto*, ἡγεμών) pero por razones que se ignoran no actuaba con el título de prefecto, sino con el de «el que ejerce la prefectura» (διέπων τὴν ἡγεμονίαν) Así es designado en las actas oficiales del proceso de Dionisio siempre que aparece su nombre (tres veces), como era usual en los documentos oficiales. Lo mismo ocurre en un papiro sin fecha y en otro fechado el 24 de noviembre del año 258, mientras que a partir del año 259 se le da el título normal de prefecto (ἡγεμών)[52]. De Emiliano se sabe que adoptó una actitud vacilante ante Galieno tras la derrota y muerte en cautiverio de Valeriano (260). En septiembre del año 260 los hijos de Macriano (Macriano y Quieto), que se habían proclamado emperadores en Samosata, fueron reconocidos como tales en Egipto. Tras la derrota y eliminación de los dos Macrianos (primavera o verano del 261) y el asesinato de Quieto (otoño del 261), Alejandría volvió a someterse a Galieno y se acuñó moneda con su efigie desde otoño del 261. Luego al producirse un alzamiento de la

---

[50] Sobre POxy 3035, E. VOLTERRA, *Iura* 26 (1975), 193; H.J. WOLFF, *ZSS* 92 (1975), 275.

[51] Sobre L. Mussius Aemilianus y su carrera política, O.W. REINMUTH, «The Prefect of Egypt from Augustus to Diocletian», en *Klio Bh* 34 (1935); IDEM, «Praefectus Aegypti», en *RE* Suppl. 8, 563; A. STEIN, *Die Präfekten von Ägypten in der römischen Kaiserzeit*, Berna 1950, 143-145; REINMUTH, *Rec.Stein*, en *AmJPhil* 73 (1952), 425.

[52] POxy 1201 (24.9.258) διέπων τ. ηγ; POxy 1468 (sd) διέπων τ. ηγ; PRyl 110 (a 259) ἡγεμών.

población de Alejandría que llevó a una situación de guerra civil, parece que Emiliano acaudilló el partido contrario al emperador Galieno y que aceptó el ser proclamado él mismo emperador. El orden fue restablecido por la expedición naval enviada por Galieno al mando de Teodoto en la primavera del 261; Emiliano fue hecho prisionero y Teodoto le sucedió en el cargo de prefecto de Egipto. La cronología exacta de estos acontecimientos (incluso el orden de sucesión y algunos de sus detalles) no ha podido ser establecida con plena seguridad[53].

Por lo que se refiere al tema de este trabajo, se ha sugerido que Emiliano, consciente del prestigio de Dionisio ante un sector importante de la población de Alejandría, se esmeró en darle un trato no vejatorio en el proceso, le toleró un notable margen de libertad de acción durante el subsiguiente destierro y durante la situación de guerra civil en que se encontró más tarde la ciudad de Alejandría, todo ello para ganarle para su causa[54]. La hipótesis es sugerente y verosímil, pero difícil de probar dada la deficiente información sobre la complicada situación de Alejandría en aquellos años. Lo que sí es indudable es que Emiliano, en la ejecución de las órdenes imperiales, procedió con dureza notablemente menor que la de otros gobernadores de provincia o la de las autoridades locales de Roma, como luego se verá.

6. Los acusados

Las actas transcritas por Dionisio mencionan que comparecieron ante el tribunal como acusados cinco personas: Dionisio, Fausto, Máximo, Marcelo y Queremón (HE 7, 11, 6). Como es usual en documentos oficiales en contraposición a las actas de elaboración cristiana, no se da el título o cargo de cada uno de ellos. La narración paralela de Dionisio (HE 7, 11, 3) mencionaba también nombres y, como era usual en los escritos martiriales cristianos, especificaba la posición de cada uno en la estructura jerárquica de la iglesia de Alejandría. Dionisio era el obispo. Máximo era entonces copresbítero (συμπρεσβύτερος): el título sólo aparece en la literatura cristiana y designa al colega miembro del colegio

[53] La cronología de la sucesión de acontecimientos (sobre todo en Egipto) tras la muerte de Valeriano no es totalmente segura. Véase S.I. Oost, «The Alexandrian seditions under Philip and Gallienus», en *ClPhil* 56 (1961), 9-17, A. Alföldi, *Die römische Münzprägung und die historischen Ereignisse im Osten zwischen 260 und 270 n.Chr*, en sus *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3 Jhds. n.Chr*, Darmstadt 1967 182-187; G. Lapuszanski, *La date de la capture de Valérian et la chronologie des Empereurs gaulois*. Bruselas 1951. 1-32; Manni (n. 38), *RAC* 8, 963-973.

[54] Andresen (n. 12), *ANRW* 2/23/1, 432-434.

presbiterial[55]. Probablemente es el mismo presbítero que Dionisio menciona como destacado durante la persecución de Decio (Eus, HE 7, 11, 24). Eusebio informa en otro lugar que tras la muerte de Dionisio (264 ó 265) Máximo le sucedió como obispo de Alejandría (Eus, HE 7, 28, 3). Dionisio en su narración menciona tres diáconos: Fausto, Eusebio y Queremón (HE 7, 11, 3). Los tres aparecen ya como diáconos en el año 250 en la narración que Dionisio hace de la persecución de Decio (HE 7, 11, 24). Fausto murió más tarde mártir en Alejandría siendo ya presbítero en la persecución de Diocleciano (Eus, HE 7, 11, 26; 8, 13, 7). El diácono Eusebio no aparece citado en la lista de las actas oficiales, sin que haya ninguna razón plausible que explique esta discordancia. Se sabe de él que se había distinguido por su actividad durante la persecución de Decio (HE 7, 11, 24) y que desempeñó un papel importante como mediador para salvar la vida a la población civil durante los disturbios ocurridos en Alejandría, probablemente el año 262 (Eus, HE 7, 32, 8-11). Fue más tarde obispo de Laodicea de Siria (Eus, HE 7, 11, 26; 7, 32, 5). De Queremón (χαιρήμων), mencionado en las dos listas, no se sabe más que su grado de diácono. Las actas oficiales mencionan a Marcelo (HE 7, 11, 6), mientras la lista de Dionisio habla sin dar su nombre de «uno de los hermanos de Roma que se hallaban presentes» (HE 7, 11, 3): probablemente se trata de la misma persona, concretamente de uno de los miembros de una legación de la iglesia de Roma con la que Dionisio tenía estrechas y frecuentes relaciones[56]. Las cinco (o seis) personas que comparecieron como acusados, pertenecían todas al clero, lo que coincide con las demás noticias que se tienen sobre la primera fase de la persecución de Valeriano y Galieno, centrada fundamentalmente en los dirigentes de las comunidades cristianas. Probablemente, el clero de Alejandría en aquella época debió de ser bastante más numeroso que cinco o seis personas. Por una carta del obispo de Roma Cornelio (251-253) al obispo Fabio de Antioquía, se sabe que el clero de la ciudad de Roma se componía en aquel momento del obispo, de 46 presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, 42 acólitos, 52 exorcistas, lectores y porteros[57]. Aunque haya que descartar de la persecución el clero de rango inferior (acólitos, exorcistas, lectores, porteros) y debiendo tenerse en cuenta que la comunidad cristiana de Roma era en aquella época bastante más numerosa que la de Alejandría, resulta altamente improbable que el clero de Alejandría se re-

[55] W. BAUER, K. ALAND y B. ALAND, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlín-Nueva York [6]1988, 1557; G. BORNKAMM, πρέσβυς, *TWNT* 6, 654-655, 672-680.

[56] BUREL (n. 12), 49-66; 95-113, BIENERT, *Werke* (n. 12), 9-10, 14.

[57] CORNEL, *EpFab* (Eus, HE 6, 43, 11). Comentario en HARNACK, *Miss* (n. 6) 832-866.

dujese a seis personas. Se tiene además noticia de una serie de personas que en años poco anteriores o posteriores al 257 pertenecían al clero alejandrino, por ejemplo: cinco presbíteros (Dióscoro, Demetrio, Lucio, Faustino y Aquiles) que se destacaron siete años antes durante la persecución de Decio (HE 7, 11, 24); otros miembros de la legación de Roma de la que Dionisio habla en plural (τις τῶν ἀπὸ Ῥώμης παρόντων ἀδελφῶν) (Eus, HE 7, 11, 3); Anatolio, alejandrino de esmerada formación y gran prestigio, que actuó como mediador en los aludidos disturbios de Alejandría del año 262 (Eus, HE 7, 32, 6-11) y más tarde fue elegido obispo de Laodicea de Siria tras la muerte del anteriormente mencionado Eusebio (Eus, HE 7, 32, 5).

De todo esto y de la coincidencia con las noticias procedentes de Cartago, cabe deducir que probablemente los gobernadores de provincia encargados de la ejecución de las medidas de Valeriano y Galieno contra los dirigentes de la comunidad, no conocían, al menos en algunos casos, la composición exacta del clero de cada ciudad y se limitaron a citar ante su tribunal o solamente al obispo (como en Cartago) o al obispo y un grupo de colaboradores tal vez externamente más conocidos, como en Alejandría. Es curioso señalar que en Cartago el procónsul Paternus, que hizo comparecer al obispo Cipriano, le pidió la lista de sus colaboradores, a lo que Cipriano se negó[58].

En las actas oficiales del proceso llama la atención que el único de los acusados que interviene es Dionisio. Es lo más probable que en la sesión previa aludida expresamente al comienzo de las actas, los acusados dejasen claro que Dionisio actuaría en el proceso propiamente tal como su portavoz único. Aun así no es probable que, al final del interrogatorio y antes de pronunciar la sentencia el juez, no pidiese a cada uno de los acusados la confirmación formal expresa de que hacían suyas las declaraciones de Dionisio. Esta forma de actuar aparece en otros procesos contra grupos de cristianos[59]. La omisión de tal noticia puede atribuirse o bien al redactor oficial de las actas (que sólo pretendía dar un sumario omitiendo lo que estimaba obvio) o menos probablemente a Dionisio.

7. El interrogatorio

El redactor de las actas oficiales recoge únicamente tres intervenciones del juez y las correspondientes respuestas de los acusados (en nuestro caso las de Dionisio). El juez comenzó su primera intervención haciendo refe-

[58] *ActCypr* 1, 5-7 (AMA⁴ 62).

[59] Por ejemplo: *ActJust* 4, 1-19 (AMA⁴ 16-17); *ActScil* 7 (AMA⁴ 29). Véase Delehaye, *Passions* (n. 34), 127-128.

rencia a una conversación tenida con los acusados previamente fuera del proceso propiamente tal, y por tanto no recogida en actas (ἄγραφως). El término designa en los papiros los actos jurídicos que no han sido recogidos en documento público[60]. En la literatura martirial aparece en contexto y con sentido muy parecido al de nuestro documento en el Martirio de Pionio, redactado por un hagiógrafo cristiano probablemente en las últimas décadas del siglo III[61]. La referida entrevista previa fue probablemente de una actuación del juez *de plano* (χαμᾶθεν) en contraposición a *pro tribunali* (πρό βήματος) orientada a aclarar previamente las cosas[62]. Se ha sugerido que tal actuación previa es un indicio de la deferencia de Emiliano para con Dionisio, con el fin de evitar mediante aclaraciones previas un choque frontal en el proceso[63].

Para mayor claridad en el análisis, en lugar de hacer un comentario de los conceptos en el orden en que aparecen en las actas, voy a agruparlos temáticamente para contrastar las convergencias y las divergencias de los puntos de vista de Emiliano y de Dionisio.

a) *La titulatura imperial*

En su primera intervención Emiliano, haciendo referencia a la conversación previa al proceso, expuso la posición de los emperadores Valeriano y Galieno (HE 7, 11, 6) . Los presentó con el título οἱ κύριοι ἡμῶν (= nuestros señores) que coincide con el empleado con frecuencia para dichos emperadores en otros documentos oficiales de la época procedentes también de Egipto[64]. Para el prefecto ese tratamiento era obvio y no puede verse en su empleo un intento de molestar a sus interlocutores cristianos. Κύριος en griego designaba la persona que tenía dominio o poder sobre otras personas, y desde la época clásica se había aplicado como título también a las divinidades del panteón griego y desde mediados del siglo I aC aparece también en Egipto aplicado a los dioses, reyes y emperadores romanos, en muchos casos con clara relación con el culto a los soberanos, aunque fue empleándose cada vez más, incluso en la titulatura de emperadores que no fomentaron el culto imperial[65]. Por otra

---

60 F. PREISIGKE (E. KIESSLING), *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlín (Marburg-Amsterdam) 1925, 1, 11-12; MOMMSEN, *Strafrecht* (n. 29), 518.

61 *MartPion* 9, 1 (AMA[4] 50). Sobre este documento, DELEHAYE, *Passions* (n. 34), 26-33.

62 Sobre las actuaciones *de plano*. R. DÜLL, «Über die Bedeutung des Verfahrens de plano im römischen Zivilprozess», en *ZSS* 52 (1932), 171-189; L. WENGER, «Zu drei Fragen aus dem römischen Zivilprozessrechte», en *ZSS* 59 (1939), 376-379.

63 ANDRESEN (n. 12), *ANRW* 2/23/1, 432-434.

64 PREISIGKE-KIESSLING, Wb (n. 60) 3, 64, Suppl. 2, 238, 3, 64.

65 W. FOERSTER, κύριος, *TWNT* 3, 1045-1048. 1053 con bibliografía.

parte, en la traducción griega del Antiguo Testamento hecha en Egipto entre los siglos III-I aC, traduce habitualmente el nombre de Yahvé (más de seis mil veces) y otras designaciones divinas, además de diversos términos hebreos de carácter profano relativos a la propiedad o al poder[66]. También en otras regiones de cultura originariamente no griega, Κύριος aparece con frecuencia como traducción griega del título usual dado en esos pueblos a numerosas divinidades[67]. En Palestina, en el siglo I dC, el término arameo *mar* (= señor) se utilizó en el lenguaje hablado como título de respeto de amplia aplicación, que probablemente fue dado con frecuencia por sus contemporáneos a Jesús; y al redactarse en griego los Evangelios sinópticos (entre 70 y 90 dC) con base en la tradición aramea oral, se tradujo el término como Κύριος[68]. Al mismo tiempo en los Evangelios sinópticos y en los demás escritos del Nuevo Testamento, aparece constantemente dicho término como designación de Dios (y de Cristo glorificado) tomada de los Setenta[69]. A veces al referirlo a Cristo, se emplea el término con marcado matiz antagónico al contraponer la multitud de señores celestes y terrestres (κύριοι πολλοί) al único señor de los cristianos (ἀλλ' ἡμῖν [...] εἷς κύριος Ἰησοῦςχριστὸς)[70]. La contraposición pudo dar lugar a conflictos de conciencia a los cristianos en el caso de que se les impusiese reconocer al emperador como señor en el sentido teológico, que consideraban reservado únicamente a Dios. Tertuliano al final del siglo II formulaba perfectamente el problema al afirmar que, al ser el término señor *(dominus)* también un apelativo de Dios *(cognomen dei)*, únicamente será lícito llamar señor al emperador en sentido común *(more communi)*, no cuando se obligue a uno a llamarle señor como si fuese dios *(quando non cogor ut dominum dei vice dicam)*[71]. Por lo que se refiere a nuestro pasaje, el título imperial *dominus* que para una persona de notable intransigencia a finales del siglo II ya sólo era un problema remoto, en fuerza del uso continuado en sentido neutro había dejado de ser problema para Dionisio, y probablemente para los cristianos de su época. Lo mismo ocurre con el título *augustus* que sobre todo en su versión griega (σεβαστός) tenía en su origen una connotación religiosa como derivado de σέβειν (= venerar, muy predominantemente aunque no exclusi-

---

[66] G. QUELL, κύριος, *TWNT* 3, 1056-1057.

[67] FOERSTER (n. 65), *TWNT* 3, 1049-1050.

[68] G. VERMES, *Jesus The Jew*, Londres 1973 (ed. Fontana 1976, 114-128).

[69] FOERSTER, (n. 65), *TWNT* 3, 1085-1094; H. BÖHLIG, «Zum Begriff Kyrios bei Paulus», en *ZNW* 14 (1913), 33-37.

[70] 1 Cor 8, 5-6. Véase K. PRÜMM. *Der christliche Glaube und lie heidnische Welt*, Leipzig 1935, 2116-2123; E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart [4]1948, 96.

[71] Tert, Apol 34, 1.

vamente en sentido religioso)[72]. Dionisio en su segunda respuesta a Emiliano (HE 7, 11, 8), al referirse a los emperadores Valeriano y Galieno, les da expresamente el título oficial de augustos (σεβαστοί), lo mismo que hace otras dos veces Emiliano. En el caso de Dionisio es llamativo que sólo tres palabras después de emplear el título imperial σεβαστοί utiliza el verbo σέβειν para afirmar que los cristianos solamente veneran y adoran a su propio Dios. Evidentemente el originario matiz religioso del término σεβαστός (augusto) se había perdido con el tiempo, por lo que su uso como título imperial no constituía problema ninguno para Dionisio.

En el mismo contexto Dionisio aplica a los emperadores el adjetivo θεοφιλέστατοι (superlativo plural de θεοφιλής) con el sentido de «amadísimo de Dios». El término es usado en la literatura griega, pero no en la titulatura imperial[73]. Llama la atención en nuestro caso que Dionisio calificase de amadísimos de Dios a los emperadores que habían puesto en marcha unas medidas de represión del cristianismo de las que Dionisio mismo era víctima. El asunto está relacionado con la actitud política básica de Dionisio, de la que se tratará en seguida.

b) *El enfoque político del proceso*

Desde el principio de su intervención oficial, Emiliano encuadró las medidas de represión del cristianismo dentro de un marco político dominado por la idea de φιλανθρωπία mencionada expresamente dos veces. El término no es fácil de traducir en una sola palabra, ya que humanidad (procedente de *humanitas* correlato latino de φιλανθρωπία) y más aún filantropía, tienen en castellano matices que no coinciden plenamente con los de la palabra griega. La φιλανθρωπία (en sentido etimológico «amor a los hombres») era al menos desde la época de Platón una virtud cívica caracterizada por la actitud básica de benevolencia, suavidad, amabilidad hacia los demás[74]. Es presentada frecuentemente como virtud típica del

---

[72] W. PAPE, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch,* Braunschweig ^{3}1874-1875, 2, 851; W. FOERSTER, σέβομαι, *TWNT* 7, 169-172; BAUER-ALAND, *Wb* (n. 55), 1492; LATTE (n. 1), 324-325.

[73] PAPE, *Wb,* 2.ª ed. (n. 72) 2, 851; BAUER-ALAND, *Wb,* 6.ª ed. (n. 55), 728.

[74] Sobre las acepciones y particularmente el sentido ético y político del término, PAPE, *Wb* (n. 72) 2, 1252; BAUER-ALAND, *Wb* (n. 55) 1712; V. LUCK, φιλανθρωπία, *TWNT* 9, 107-109; W. SCHUBART, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri,* en *AP* 12 (1937), 9-12; PREISIGKE-KIESSLING, *Wb* (n. 60) 2, 692-693; Suppl 1, 284-285; 2, 207; G. DOWNEY, *Philantropia in Religion and Statecraft in the fourth Century after Christ,* en *Historia* 4 (1955), 199-208; W. WALDSTEIN, *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht,* Innsbruck 1964, 35-36. Es significativo que Eusebio de Cesarea tradujese con el término φι-

buen gobernante, que ha de ser tolerante y buscar continuamente el equilibrio entre justicia y clemencia, evitar la unilateralidad y la excesiva dureza de los castigos y orientar éstos no a inflingir un daño, sino a obtener una enmienda: este ideal del hombre llamado a gobernar fue ya expuesto por los clásicos de la ética política (Platón, Aristóteles, etc.) todavía sin utilizar el término griego filantropía, y se desarrolló ampliamente entre los retóricos y oradores griegos y romanos, en el platonismo medio, en el estoicismo bajo, en el neoplatonismo, etc. Se contraponía entre otros conceptos a la misantropía que se echaba en cara con frecuencia a los cristianos, a quienes por su exclusivismo y por su aislacionismo se les atribuía un *odium humani generis*[75]. Claramente relacionada con la filantropía está la suavidad (πραΰτης) que también menciona Emiliano expresamente como virtud política de los emperadores[76]. Emiliano subraya también que las medidas de éstos se orientan hacia lo mejor (ἐπὶ τὰ βελτίω) (HE 7, 11, 7).

Indudablemente, las medidas de política religiosa de Valeriano y Galieno en su primera fase trataban de evitar el carácter de abierta ofensa directa a las convicciones de los cristianos como en algunas ocasiones tuvieron en el siglo II, por ejemplo cuando el gobernador exigía de los cristianos blasfemar de Cristo *(maledicere Christo* en Bitinia-Ponto hacia el año 112[77]; λοιδορεῖν τὸν Χριστόν en Esmirna, probablemente *ca.* 165)[78] o se les sometía a brutales vejaciones (Roma en 64[79], Lyon en 177[80], etc.). Lo que Emiliano exigía a los cristianos en nombre de los emperadores era algo que consideraba obvio y procuraba lograr por vías pacíficas: que depusiesen una actitud de intransigencia incomprensible para los paganos y, sin necesidad de abjurar expresamente de su fe, realizasen un acto ritual de adhesión a la religión oficial en momentos muy difíciles para el Imperio. Emiliano se esforzó en dejar bien claro los diversos aspectos de la magnanimidad imperial. En primer lugar afirmó expresamente que los emperadores daban la posibilidad de salvarse (ἐξουσία σωτηρίας) mediante un acto de adhesión, en lugar de castigar automáticamente la anterior y manifiesta falta de adhesión

---

λανθρωπία, el latín *mitissima clementia* presentada como motivo del cambio de política frente a los cristianos en el edicto de tolerancia de Galerio del año 311 [Eus HE 8, 17, 9/Lact, Mort 34, 4 (*CSEL* 27, 218)] .

[75] Tac, Ann 15, 44, 4. Sobre este punto, W. NESTLE, *Odium generis humani*, en *Klio* 21 (1927), 91-93; H. FUCHS, *Tacitus über die Christen, en VigChr* 4 (1950), 82-87.

[76] F. HAUCK y S. SCHULZ, πραΰς, *TWNT* 6. 646-647.

[77] Plin. Ep 10, 96, 3.

[78] MartPol 9, 3 (AMA⁴ 4).

[79] Tac, Ann 15, 44, 4.

[80] MartLugd *passim* (Eus, HE 5. 1. 3-63). Sobre el tema, Nr 11.

(HE 7, 11, 7)[81]. En segundo lugar presentó el requisito exigido para lograr ese trato de clemencia como algo obvio y normal. Se trataría de «volver a lo que es natural» (ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν τρέπεσθαι [τραπέσθαι en otros manuscritos]), de «olvidarse de lo que es antinatural» (ἐπιλαθέσθαι τῶν παρὰ φύσιν) (HE 7, 11, 7). La contraposición κατὰ φύσιν-παρὰ φύσιν que aparece también inmediatamente después referida a los dioses, no ha de entenderse en el sentido filosófico estricto de la contraposición φύσις-νόμος, sino en el sentido ético-social en el que los términos tienen el significado de «obvio», «natural», «admitido por todo el mundo»[82], Emiliano apunta también el aspecto de lealtad al mandar que se «adore a los dioses que salvaguardan su imperio» (HE 7, 11, 7) y lo hace en momentos de crisis interior y exterior conocida y sentida por todos. La misma idea de magnanimidad aparece en la concesión expresa de que los cristianos puedan seguir venerando también a su dios, siempre que den culto a los dioses oficiales (HE 7, 11, 9). Emiliano consideraba oficialmente que rechazar esta oferta magnánima implicaría que los acusados estaban faltos de sensibilidad (ἀναισθήτοι) y eran desagradecidos (ἀχαρίστοι) (HE 7, 11, 7.10).

c) *La conducta concreta exigida al clero cristiano*

En la conversación previa al proceso de la que no se levantaron actas, se precisó indudablemente con más claridad de lo que aparece en las actas del proceso, la conducta que dentro de ese marco oficial de magnanimidad se exigía a los jefes de la comunidad cristiana.

En primer lugar aparece claro que se les exigía un acto de culto a los dioses oficiales del Imperio. Emiliano lo dijo expresamente dos veces en lo que de su primera intervención se recoge en las actas: «Si quisiérais adorar a los dioses» (εἰ βούλοισθε [...] τοὺς θεοὺς [...] προσκυνεῖν) (HE 7, 11, 7); «se os ha mandado venerar a los dioses» (θεοὺς [...] σέβειν ἐκελεύσθητε) (HE 7, 11, 9). La negativa expresa de Dionisio lo confirma: «Nosotros adoramos al único Dios» (HE, 7, 11, 8). Lo confirma también la interpretación que del proceso hizo Dionisio al afirmar que lo que se les exigía era dejar de ser cristianos (HE 7, 11, 4). En las

---

[81] Sobre el concepto de φιλανθρωπία como finalidad política a conseguir por el soberano en su función de salvar (σώζειν) a su pueblo, SCHUBART (n. 74) *AP* 12 (1937), 13-14.

[82] Sobre el sentido de κατὰ φύσιν: H. KÖSTER, φύσις, *TWNT* 9, 253-259; PREISIGKE-KIESSLING, *Wb* (n. 60), 2, 711. Sobre el correspondiente concepto de lo natural en Roma, véanse F. WIEACKER, *Römische Rechtsgeschichte* 1, Munich 1988, 373-385; E. LÉVY, «Natural Law in Roman Thought», en *SDHI* 15 (1949), 6-9; M. KASER, «Mores maiorum und Gewohnheitsrecht», en *ZSS* 59 (1939), 59-61.

actas del proceso de Cipriano en Cartago por fechas parecidas se hace referencia expresa a una exigencia de este tipo *debere Romanas caeremonias recognoscere* contenida en las instrucciones enviadas al procónsul por los emperadores[83]. No se conoce la naturaleza del acto cultual exigido a los dirigentes de las comunidades cristianas: ¿participación en alguna *supplicatio* colectiva?, ¿acto cultual individual realizado ante el representante imperial? En todo caso el acto tendría que tener un mínimo de publicidad. A ello parece aludir la frase de Dionisio en su interpretación personal del proceso en la que afirma que «si yo cambiara, los otros me seguirían» (HE 7, 11, 4).

Además de la obligación de realizar un acto cultual oficial, a los dirigentes de la comunidad cristiana se les prohibía convocar reuniones (μὴ συνάγειν) (HE 7, 11, 4). Esta prohibición se extendía en general a todos los cristianos: οὐδαμῶς ἐξέσται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλοις τισὶν [...] συνόδους ποιεῖσθαι (= de ninguna manera os estará permitido ni a vosotros ni a ningún otro hacer reuniones) (HE 7, 11, 10). Aunque esta prohibición está incluida formalmente en la sentencia condenatoria y por tanto se debería referir propiamente sólo a los encausados, la expresa mención de que afecta a todos deja claro que no se refiere sólo a los acusados. El mismo matiz aparece en la última fase de la sentencia, en la que se conmina con castigos graves que no se especifican, a todo el que fuese encontrado en una reunión (ἐν συναγωγῇ τινι εὑρεθείη) (HE 7, 11, 11). Todo ello queda confirmado por la forma pasiva (ser hallado en una reunión) y no la activa (convocar reuniones), lo que indica que la prohibición se refería a todos los cristianos, no sólo a sus dirigentes.

Dado el régimen asociativo romano en el siglo III, era normal que a un grupo importante al que se consideraba peligroso o al menos sospechoso de falta de lealtad y solidaridad, se le prohibiese expresamente el derecho de reunión *(ius coeundi)* y se tomasen medidas represivas para impedirlo[84]. Llama la atención que, tanto en las actas del proceso de Dionisio como en las contemporáneas de Cipriano, a la prohibición de celebrar reuniones se añada la de «entrar en los llamados cementerios»: εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι (HE 7, 11, 10): *nec coementeria ingrediantur* (ActCypr 1, 7)[85]. Hace la impresión de que el término (y tal vez el concepto mismo) resultaba raro o al redactor o al prefecto de Egipto. El término que significa lugar de reposo (sueño) es probablemente de acuñación cristiana.

En la mayor parte de las culturas de la antigüedad los ritos funerarios y la obligación de dar un trato digno a los muertos tuvo gran

83 Act Cypr 1. 1 (*AMA*⁴ 62).
84 F.M. DE ROBERTIS, *Il diritto associativo romano,* Bari 1938, 331-342.
85 AMA⁴ 62.

importancia[86]. En el cristianismo este aspecto estaba potenciado por la creencia en la resurrección de los muertos, lo que llevó a que los cristianos se distinguiesen en su esfuerzo por procurar una inhumación digna a los cadáveres de los miembros de la comunidad[87]. En los lugares con comunidades cristianas numerosas se crearon, al menos desde finales del siglo II, cementerios cristianos administrados de hecho por la jerarquía eclesiástica, aunque jurídicamente la titularidad quedase encubierta por personas interpuestas[88]. Los cristianos comenzaron a designar a tales lugares de enterramiento con el nombre de «lugares de descanso» (κοιμητήρια) que refleja la concepción cristiana de que la muerte es como un sueño que terminará con la resurrección de la carne. El texto más antiguo en que aparece el término es de finales del siglo II y se generalizó en el lenguaje popular cristiano con distintas grafías (κοιμητήριον, κυμητήριον, *cymenterion, cimeterium, clymeterium,* etc.)[89].

Aparte de los ritos puramente funerarios en los cementerios (sobre todo en los hipogeos de algunas ciudades como Roma) se celebraban también ocasionalmente otras reuniones cultuales, por considerar a tales lugares como más discretos (no como secretos) en épocas de persecución o de tensión[90]. Tal hecho está perfectamente documentado para las catacumbas romanas y es probable que se diese también con peculiaridades locales diversas en otros lugares. De ahí que la autoridad romana al querer prohibir las reuniones de la comunidad cristiana mencionase expresamente los cementerios como lugar de reunión.

El hecho de que la prohibición de celebrar reuniones y de entrar en los cementerios aparezca en las actas de los procesos de Dionisio y de Cipriano solamente en la sentencia condenatoria, ha llevado a la hipótesis de que esta doble prohibición sólo se imponía como consecuencia de la negativa de los dirigentes de la comunidad a participar en actos del culto oficial, y que en el caso contrario no se hubiese prohibido a los cristianos las reuniones y la entrada en los cementerios[91]. Desde el punto de vista formal esta hipótesis es sólida. Desde el punto de vista material llevaría a admitir un planteamiento nuevo de la política imperial respecto al cristianismo: aceptarlo prácticamente como religión lícita, con tal de que sus dirigentes no se sustrajesen sistemáticamente a

---

86 K. GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen,* Stuttgart 1960, 467-476.

87 HARNACK, *Mission* (n. 6), 190-192, 808.

88 H. LECLERCQ, «Cimetière», en *DACL* 3/2, 1631-1641; IDEM, «Catacombes», en *DACL* 2/2, 2418-2425; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* I, Tubinga 1930, 39-42; F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux romains,* Milán 1963, 261-276.

89 BAUER-ALAND, *Wb* (n. 55), 890; LECLERCQ (n. 88), *DACL* 3/2, 1625-1626.

90 HEALY (n. 44), 173-176; LECLERCQ (n. 88), *DACL* 2/2, 2418.

91 MOLTHAGEN, 2.ª ed. (n. 10), 90-91.

las ceremonias del culto oficial. Tal vez este planteamiento nuevo encajaría bien en el marco de magnanimidad con que Emiliano presentó las medidas imperiales. Explicaría también la anomalía señalada por Alföldi de que se castigase con menor dureza (deportación) la negativa del obispo a participar en el culto oficial que la participación de un simple cristiano en una reunión[92]. De todas formas el cambio sería muy profundo y la base documental en que se apoya es relativamente débil. De no aceptarse esta interpretación, habría que concluir que las instrucciones enviadas por los emperadores a los gobernadores de provincia contendrían dos medidas con distinto destinatario, y no condicionada la segunda a la primera: obligar a los dirigentes a un acto cultual oficial y prohibir a todos el derecho de reunión y de entrada en los cementerios.

d) *Monoteísmo y lealtad*

Desde el punto de vista oficial, la conducta exigida al clero cristiano entraba claramente en un programa político de magnanimidad. Sin embargo era inaceptable para los cristianos por chocar frontalmente con su concepción monoteísta. Probablemente en el siglo III gran parte de la minoría ilustrada del mundo grecorromano que había gozado de una cierta formación filosófica, era en cierto sentido monoteísta: admitía un principio divino único que informaba al mundo, y en último término se identificaba con él, o un ser supremo lejano y perfecto, con frecuencia contrapuesto a la materia fuente de imperfección. En todo caso ese ser supremo procedía de la reflexión filosófica que había superado los mitos populares dándoles una interpretación alegórica o racional[93]. Ese ser supremo de la filosofía no tenía rasgos personales definidos ni era el autor de una revelación vinculativa precisa, ni exigía un culto determinado. En el monoteísmo filosófico se admitían seres o poderes intermedios entre los que encajaban perfectamente «los dioses que salvaguardan el imperio» (HE 7, 11, 7), «los dioses naturales», «los dioses que todos conocen» (HE 7, 11, 9).

---

92 ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 342.

93 Sobre las tendencias dentro del paganismo hacia un monoteísmo filosófico y sus características y variedades: P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum,* Tubinga, 2-31912, 112-122; M.P. NILSSON, *Greek Piety,* Oxford 1948-1951, 116-124; 140-162; W. NESTLE, *Griechische Geistesgeschichte,* Stuttgart, 1944, 95-105; HARNACK, *Dogmg* 1 (n. 11), 138-139; E. FASCHER, *Sokrates und Christus,* Leipzig 1959, 384-398; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* 2, Munich 31974 (n. 4), 529-578; WISSOWA (n. 4), 335-344; G.E.M. DE STE. CROIX, «The Religion of the Roman World», en *Didaskalos* 4/1 (1972), 61-70.

Para ningún pagano, aun de convicciones monoteístas, constituía problema ético-religioso ninguno la participación en un acto de culto oficial, dirigido a los dioses protectores del Imperio[94]. Sus convicciones filosóficas poco tenían que ver con el culto oficial que pertenecía a otra esfera y estaba constituido por ceremonias que no exigían la adhesión religiosa interna a un dogma religioso concreto, sino todo lo más un acto de respeto y reverencia a los poderes sobrehumanos de cuya actitud dependían los eventos de la vida de la comunidad[95]. Un principio fundamental de la religión romana era precisamente cumplir con esmero con todas las ceremonias tradicionales que, a lo largo de la historia del pueblo romano, se habían mostrado idóneas para conseguir la protección divina[96]. Negarse a participar en una ceremonia de este tipo, sobre todo en unas circunstancias históricas extraordinariamente difíciles como las de mediados del siglo III, no era para la mentalidad pagana politeísta o monoteísta una simple muestra de singularidad religiosa aberrante, sino un claro acto grave de deslealtad política[97].

El monoteísmo cristiano era completamente diferente: era herencia fiel del judaísmo, donde se había perfilado la figura de Yahvé como dios único, creador del cielo y de la tierra, rigurosamente personal y exclusivo, fuente de una revelación precisa y en constante contacto con su pueblo elegido[98]. El culto a toda otra divinidad era concebido como idolatría, uno de los pecados más abominables en la teología moral judía[99]. El monoteísmo cristiano conservaba (en algún sentido acrecentados) los rasgos exclusivistas del monoteísmo judío, y el Dios de los cristianos era un dios personal perfectamente definido como único, a pesar de las vivas discusiones que en el siglo III se daban en torno al problema trinitario[100]. En el símbolo de la fe cristiana, ya muy unifor-

---

94 ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 331.

95 WISSOWA (n. 4), 335-344; C. KOCH, «Der altrömische Staatskult im Spiegel augusteischer und spätrepublikanischer Apologetik», en *Convivium* [= Fg. K. Ziegler], Stuttgart 1954, 87-90; DE STE. CROIX (n. 93), *Did* 4/1 (1972), 61-70; J. VOGT, *Zur Religiosität der Christenverfolger im römischen Reich*, en *SBHdbg* 1962/1, 8-9; L. KOEP, *Religio und Ritus als Problem des frühen Christentums*, en *JbAC* 5 (1962), 44-46.

96 WISSOWA (n. 4), 318-334; DE STE. CROIX (n. 93), *Did* 4/1 (1972), 63-64; KOCH (n. 95), 87-89.

97 ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 330-334; KOEP (n. 95), *JbAC* 5 (1962), 44-46; VOGT (n. 95), *SBHdbg*, 1962/1, 17-21.

98 Sobre el origen, evolución y configuración definitiva del monoteísmo en Israel: FASCHER (n. 93), 354-378; W.H. SCHMIDT, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt 1993, 39-58; C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen ²1985, 25-27.

99 W.H. SCHMIDT (n. 98), 59-77; F. HAUCK, μοιχεύω, *TWNT* 4, 738-739.

100 E. STAUFFER, θεός, *TWNT* 3, 95-120; FASCHER (n. 93), 378-384; 406-412.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

memente elaborado a mediados del siglo III, el artículo πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς aparecía ya a la cabeza de la profesión de fe[101]. Eso es precisamente lo que afirmó Dionisio en el proceso: «Nosotros veneramos y adoramos a Dios hacedor de todas las cosas» (ἡμεῖς [...] τὸν ἕνα Θεὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων [...] σέβομεν καὶ προσκυνοῦμεν) y «nosotros no adoramos a ningún otro (ἡμεῖς οὐδένα ἕτερον προσκυνοῦμεν) (HE 7, 11, 8.9). Para un cristiano era inadmisible todo acto cultual dirigido a un ser sobrehumano ajeno al marco de su religión. En la mayor parte de los grupos cristianos se trataba este tema con extremado rigor y no se admitía la licitud de participar en una ceremonia cultual pagana, concibiéndola como un acto puramente civil sin adhesión religiosa interna[102]. Lógicamente, para Dionisio la exigencia de realizar un acto de culto pagano equivalía a dejar de ser cristiano (HE 7, 11, 4).

En la concepción cristiana Dios no sólo es creador del cielo y de la tierra, sino también el origen de todo poder político. Este principio tenía su precedente en el pueblo de Israel[103], estaba fuertemente arraigado en el Nuevo Testamento[104] y era mantenido por el sector más influyente de los grupos cristianos[105], y particularmente de modo muy claro por Dionisio[106]. En el proceso lo afirmó expresamente al presentar a Dios como quien ha dado el poder imperial (τὴν βασιλείαν ἐγχειρίσας) a los emperadores, a quienes, por tanto, menciona con el epíteto «amadísimos de Dios» (θεοφιλεστάτοι) (HE 7, 11, 8). En circunstancias adversas y tensas

---

101 J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres-Nueva York 1950-1952, 131-139.

102 HARNACK, *Mission* (n. 6), 300-324; H.V. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, 56-105; A. ORBE, «Los primeros herejes ante la persecución», en *Estudios Valentinianos* 5 [*AnGreg* 83 (Roma 1956)], 1-15; 72-74; 88-101; GIORDANO (n. 10), 163-226; STAUFFER, *Theol* (n. 70), 80-81, 164-167; KOEP (n. 95), *JbAC* 4 (1961), 71-74, 5 (1962), 48-58.

103 Sobre el concepto teológico de la realeza en Israel, J.A. SOGGIN, «Maelaek», en E. JENNI-C. WESTERMANN (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Munich-Zurich 1984, 1, 910-916.

104 O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, Tubinga 1956, 1-6, y *passim;* H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich 1961, 22-35.

105 Es absolutamente imposible hacer una valoración numérica de los grupos cristianos hostiles al Imperio a mediados del siglo III. Falta información mínimamente suficiente de la zona periférica oriental y probablemente hubo más grupos radicales y heterodoxos que los que son mencionados por las fuentes de que disponemos. En este punto son importantes las consideraciones de W. BAUER, *Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubinga ²1964, 172-176 (probabilidad de una gran importancia numérica de la heterodoxia), y W. SPEYER, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heilen Juden und Christen*, Stuttgart 1981, 146-148 (dificultades de transmisión de obras de autores cuyas ideas fueron superadas o condenadas).

106 Ver: Nr 13 (n. 39), con bibliografía.

de persecución esta frase implicaba un impresionante grado de reconocimiento, sumisión y lealtad, sobre todo teniendo en cuenta que en otros sectores del cristianismo de los primeros siglos fue normal presentar a las autoridades perseguidoras como agentes de poderes demoníacos[107].

La lealtad cristiana al Imperio, generalizada en el siglo III en gran parte de los grupos cristianos, tenía una de sus manifestaciones más importantes en la oración oficial por el emperador y por el Imperio[108]. Se exhorta a ella en el Nuevo Testamento[109]. Su práctica está documentada en numerosas obras de la literatura cristiana primitiva[110]. En ellas aparece también lo que los cristianos pedían a Dios para el Imperio y el emperador: la oración litúrgica de la comunidad de Roma recogida en la carta de Clemente Romano escrita en el último decenio del siglo I menciona, entre otros, los siguientes puntos de la oración oficial de los cristianos por el emperador: que Dios les diese salud, paz, concordia y constancia para ejercer sin tropiezo el poder que les ha sido dado por Dios; que enderezase sus mentes para que ejerciendo en paz y con clemencia su poder recibido de Dios, obtuviesen su misericordia[111]. En el Apologético de Tertuliano, escrito en los últimos años del siglo II, se dice que los cristianos entre otras cosas oraban por los emperadores para que gozasen de una larga vida, de un Imperio seguro, de una corte protegida, de un ejército fuerte, de un senado fiel, de un pueblo honrado, de una capital tranquila[112]. Todo ello coincide sustancialmente con lo que se pedía a los dioses oficiales en los actos de culto público romano[113]. Dionisio hizo constar expresamente en su proceso que los cristianos rogaban a Dios constantemente (διηνεκῶς) por el Imperio de los emperadores para que se mantuviera inconmovible (ὅπως ἀσάλευτος διαμείνῃ) (HE 7, 11, 8). Por otra parte, entre los cristianos estaba extendida la convicción de que ellos eran los valedores verdaderamente aceptos a Dios y, por tanto, capaces de obtener de él por la oración la protección que le pedían para el Imperio[114]. Dionisio en una de sus cartas lo afirma expresamente al comentar que el emperador Galo había deteriorado la situación del Imperio al des-

---

[107] J.M. HORNUS, *Evangile et Labarum,* Ginebra 1960, 35-37, 73-74, con bibliografía.

[108] Sobre el tema, HARNACK, *Mission*[4] (n. 6), 307-310; H.U. INSTINSKY, *Die alte Kirche und das Heil des Staates,* Munich 1963, 41-60.

[109] 1 Tm 2, 1-3.

[110] ClemRom, Cor 61, 1-2; *Just,* Ap 1, 17, 3; TheophAnt, Autol 1, 11; Tert, Apol 30, 1-7; 31, 1-3; 39,2; Cypr, Demetr 20 (*CSEL* 3/1), 365-366; ActCypr 21, 2 (*AMA*[4] 62).

[111] ClemRom, Cor 61, 1-2. Sobre el texto, P. MIKAT, «Zur Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im Gebet des 1 Clemenbriefes», en *FsScheuner,* Berlín 1973, 458-464.

[112] Tert, Apol 30, 4.

[113] INSTINSKY (n. 108), 21-53; G. WISSOWA, *Supplicationes,* en *RE* 4A/1, 949-950.

[114] Arist, Apol (syr) 16, 6; *Tert,* Apol 30, 5; DION, *EpHerm* (Eus HE 7, 1).

terrar de su corte a los cristianos que, como embajadores ante Dios, oraban por la paz y por su bienestar (HE 7, 1). La conciencia de estar realizando constantemente esta importante función de impetración eficaz del bien del Imperio, hacía que los cristianos no tuviesen el menor sentimiento de deslealtad política. Era sin embargo muy difícil que la autoridad romana apreciase esta función: el primer documento oficial en que se la menciona, es el edicto de tolerancia de Galerio del año 311[115].

Como se desprende de todo lo dicho, las posturas oficial y cristiana eran perfectamente consecuentes desde su propio punto de vista e inconciliables entre sí. De ahí que la conclusión a que llegó (o en la que se confirmó) Emiliano a lo largo del proceso, fue que los cristianos, al rechazar la favorable propuesta que se les hacía, eran desagradecidos e insensibles a la magnanimidad imperial (HE 7, 11, 10). Por su parte Dionisio, en la interpretación que dio del proceso antes de transcribir sus actas, entendía que lo que se pretendía primariamente era que él y su clero dejasen de ser cristianos (HE 7, 11, 4), y añadía que ante esa propuesta habían adoptado una actitud análoga a la de Pedro y los apóstoles ante las autoridades judías que le reconvenían por no haber acatado la prohibición de enseñar públicamente la doctrina cristiana, y a lo que respondió: «Hay que obedecer a Dios más bien que a los hombres», según la narración recogida en los Hechos de los Apóstoles (Act 5, 29; HE 7, 11, 5)[116]. Aunque probablemente en el proceso no se dijo esta frase, se recoge en ella y en su contexto perfectamente la esencia de la actitud de Dionisio.

8. La sentencia

La inconciliable oposición de las dos actitudes manifiesta en el interrogatorio y probablemente ya antes en la conversación previa al proceso, llevó necesariamente a una condena. Como se ha hecho notar antes, las actas oficiales (o lo que se ha transcrito de ellas) omitieron la mención de una serie de formalidades como eran la pregunta formal del juez a cada uno de los otros encausados, la respuesta formal de cada uno de ellos manifestando su adhesión a lo expuesto por Dionisio, la redacción de la sentencia por escrito y la lectura pública de ese escrito. Todos estos puntos aparecen en las actas de algunos otros procesos[117]. En nuestro

---

115 EdGal (Eus, HE 8, 17, 10 / Lact, Mort 34 [*CSEL* 27, 212-213]. Sobre el aspecto tratado en el texto, INSTINSKY (n. 108), 13-20; 61-65.

116 Sobre Act 5, 17-42: A. WEISER, *Die Apostelgeschichte* 1, Gütersloh 1981, 151-162 con bibliografía.

117 Ver MOMMSEN, *Strafrecht* (n. 29), 447-448; DELHAYE, *Passions* (n. 34), 129.

caso se recoge únicamente la conclusión sacada del interrogatorio por el juez: «Veo que sois desagradecidos e insensibles a la clemencia de nuestros augustos» (HE 7, 11, 10), a lo que sigue la enumeración de las penas que se les impone a los encausados, en primer lugar la de destierro. Esta se especifica con la prohibición de seguir viviendo en la ciudad (Alejandría) y con la orden de destierro a la zona de Libia, concretamente al poblado de Cefró (Κεφρώ). Emiliano hizo notar que él había elegido esa localidad de acuerdo con las órdenes recibidas de los emperadores (HE 7, 11, 10). La denominación «Libia» tenía una extensión geográfica muy amplia y poco concreta: llegaba a alcanzar a toda Africa, su límite oriental era considerado normalmente el brazo occidental del Nilo (donde se encontraba Alejandría), pero en algunos textos se extendía más al este[118]. Para un alejandrino Libia sería ya probablemente la zona semidesértica situada al oeste de la ciudad. De hecho las localidades de la Mareotis eran consideradas como líbicas debido a su población y a sus costumbres[119]. En la descripción del proceso paralela al acta Dionisio califica a Cefró de aldea próxima al desierto (HE 7, 11, 5). Se debió de tratar de una población insignificante de la que no se conserva ninguna otra meción[120]. Dionisio comenta que cuando se le comunicó su destino, no sabía exactamente dónde estaba y apenas había oído su nombre anteriormente (HE 7, 11, 15). Era un lugar en el que todavía no se había predicado el cristianismo, e inicialmente la acogida a los confinados por parte de la población fue mala; pero con el tiempo se produjeron no pocas conversiones y además confluyeron en la localidad numerosos cristianos procedentes unos de Alejandría y otros de otras partes de Egipto (HE 7, 11, 12-13.17). Probablemente se trataba de cristianos también condenados a destierro. Por otra parte, las comunicaciones epistolares (y tal vez visitas personales) con Alejandría debieron de ser fluidas (HE 7, 11, 12). De estos datos cabe deducir, en primer lugar, que los desterrados gozaron de una notable libertad de acción incluso precisamente en el campo que expresamente se les había prohibido. En segundo lugar, que la estancia en la localidad debió de prolongarse durante bastante tiempo (necesario para lograr las mencionadas conversiones).

Como ya se ha visto (§ 5) las medidas de Valeriano y Galieno para la represión del cristianismo no se limitaron a las que aparecen en el proceso que acabamos de examinar. El año 258 siguieron otra serie de disposiciones más duras (ejecuciones, confiscaciones, destierro) mencionadas

---

[118] H. VOLKMANN, *Libye, KP* 3, 628-629.

[119] H.W. HELCK, *Marea, KP* 3, 1019.

[120] A. CALDERINI, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egipto grecoromano,* El Cairo-Madrid-Milán 1935, 3, 115-116.

en la carta de Cipriano antes transcrita[121]. Para preparar la ejecución de ese segundo bloque de medidas se debió de proceder en algunas regiones a la reagrupación de los desterrados el año 257. Parecen referirse a ello las palabras de Dionisio en la misma carta a Germano, donde refiere que Emiliano ordenó distribuir a los cristianos desterrados por lugares más desagradables y más líbicos, agrupándolos en diversas aldeas de la Mereotis (HE 7, 11, 14), es decir, del lago litoral (actual Maryut) que se extendía con mayor extensión que en la actualidad hasta unos 70 kilómetros al suroeste de Alejandría (HE 7, 11, 14). Al grupo de Dionisio se le asignó la localidad de Colution (κολλουθίων) tampoco localizable en la actualidad (HE 7, 11, 15)[122].

De los datos que da Dionisio, se deduce que Colution estaba en la Mareotis y dentro de esa región en una zona más cercana a Alejandría (HE 7, 11, 14), por tanto, a no más de 100 kilómetros de distancia de la ciudad. Dionisio añade que el lugar se hallaba sobre una vía de comunicación frecuentada, que tampoco había sido cristianizada antes, que su población tenía mala fama y que resultaba incómoda por el tráfico de viajeros y eventual incrusión de salteadores (HE 7, 11, 16). La finalidad que Dionisio atribuye a Emiliano (probablemente con razón) era tener a los desterrados a mano para cuando quisiera prenderlos (HE 7, 11, 14), lo que parece aludir a que los cristianos de Egipto temían que se pasaría a una segunda fase de represión.

Los efectos de ese segundo bloque de medidas en algunas comunidades cristianas son bien conocidos[123]: en Roma, ejecución del papa Sixto con cuatro diáconos el 6 de agosto del 258[124], en Cartago, ejecución del obispo Cipriano el 14 de septiembre del 258[125], en Tarragona, ejecución del obispo Fructuoso y dos diáconos el 21 de enero del 259[126]. Hay noticias menos precisas de otras muchas ejecuciones[127]. Parece históricamente cierto que en algunas regiones las medidas anticristianas se aplicaron con menos rigor. En Egipto no se aplicaron. Por lo que se refiere a Dionisio y su grupo, es históricamente cierto que no se tomaron. En el nuevo lugar de confinamiento Dionisio siguió gozando de notable libertad de acción, se recibieron visitas de cristianos de Alejandría y se celebraron reuniones clandestinas en zonas apartadas (HE 7, 11, 17).

---

[121] Sobre estas medidas, ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 342; SAUMAGNE (n. 41), *RIDA* 8 (1961), 259; MOLTHAGEN (n. 10), 92-97.

[122] CALDERINI, *Diz* (n. 120) 3,132-133.

[123] Lista detallada con comentario crítico en HEALY (n. 44). 176-248.

[124] Cypr, Ep 80, 1, 4. Explicación en CASPAR (n. 88) 1, 71-72.

[125] ActCyrp 5, 3-6 (*AMA*⁴, 63-64).

[126] PassFruct (*AMA*⁴, 83-85). Sobre el carácter de este documento, H. MUSURILLO, *The Acts of thee Christian Martyrs*, Oxford 1972, XXXII.

[127] SORDI (n. 10), 304-305.

En las fuentes de que disponemos no hay más detalles de las consecuencias de la represión. No se sabe a qué se debió la no ejecución del segundo bloque de medidas represivas. Tampoco se sabe cuánto duró esa situación de destierro con abundante actividad clandestina, y se ignora cuándo cesó en Alejandría la persecución. Tampoco se conoce en qué situación se encontraba Dionisio cuando se extendieron a Egipto las medidas de tolerancia de Galieno, ni por qué razón envió éste a los obispos Dionisio, Pina y Demetrio una copia del edicto de tolerancia (HE 7, 13)[128]. Como hemos visto, durante esos años habían ocurrido en el Imperio hechos extraordinariamente graves que afectaron directamente a Egipto e indudablemente también a las cuestiones aquí mencionadas.

A pesar de esta serie de interrogantes que dado el estado actual de nuestros conocimientos quedan sin respuesta alguna, el proceso de Dionisio da luz y matiza una serie de puntos del conflicto entre el cristianismo y el Imperio romano: la actitud del poder imperial ante el fenómeno cristiano que se manifestaba con características notablemente distintas a las del siglo II; la actitud frente al Imperio, en principio positiva, de un representante significativo de la jerarquía cristiana; la firmeza intransigente de los cristianos en tema de monoteísmo; las dos formas (imperial y cristiana) básicamente distintas de concebir la lealtad; la importancia que tuvieron en la ejecución de las medidas represivas, el talante y los intereses de quienes tenían que ejecutarlas y las circunstancias en que se encontraban; la naturalidad con que un alto dignatario cristiano da una interpretación personal de un proceso cuyas actas reproduce.

[128] EUS, HE 7, 13. Sobre el tema, ALFÖLDI (n. 8), *Klio* 31 (1938), 343-346; SORDI (n. 42), *ANRW* 2/23/1, 371-374; ANDRESEN (n. 12), *TU* 115 (1975), 397-398, MANNI (n. 38), *RAC* 8, 973-975; S. PEZZELLA, *L'Imperatore Gallieno e il Cristianesimo,* Roma 1965, 103-105, 122-142; A. ALFÖLDI, «Die Vorherrschaft der Pannonier im Römérreiche und die Reaktion des Hellenismus unter Gallienus», en *Studien* (n. 53), 239-263, SAU-MAGNE (n. 41), *RIDA* 8 (1961), 263-270.



15. Der gerechte Lohn im Neuen Testament

Publicado en: *RIDA* 36 (1989) 131-149



Der gerechte Lohn im Neuen Testament*

1. Im Neuen Testament kommt das Wort μισθός (Lohn) 28mal vor. Davon nur 4mal in der Bedeutung des Lohnes, der den Arbeitern für die verrichtete Arbeit gebührt; 4mal im Sinn von Strafe (*Apc* 22, 12) oder Folge für ungerechtes Verhalten (μισθὸς τῆς ἀδικίας), und 20mal in dem allgemeinen Sinn von Belohnung, besonders von jener Belohnung, die Gott den Gerechten geben wird[1]. Etwas ähnliches kann man im Alten Testament[2] beobachten, wo von Lohn im übertragenen Sinn ungefähr 30mal die Rede ist; 22 Stellen erwähnen den Arbeitslohn im engeren Sinn nur beiläufig und nur 6 behandeln die Frage der Bezahlung des Lohnes prinzipiell, in sehr kurzen Sätzen[3].

Obwohl in der Theologie und in der Religionsgeschichte der neutestamentliche Vergeltungsglaube sehr wichtig und höchst interessant ist, werden wir uns hier auf die vier Stellen beschränken, wo μισθός Arbeitslohn bedeutet. Im NT finden sie sich im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (*Mt* 20, 1-16); ferner in der Regel, daß der Arbeiter seines Lohnes wert ist, die im Lukasevangelium (*Lk* 10, 7) und im Ersten Timotheusbrief vorkommt (*1 Tim* 5, 18); endlich in den scharfen Rügen, die den Reichen im Jakobusbrief erteilt werden (*Jk* 5, 4).

---

* Die vorliegende Arbeit ist eine erweiterte Fassung meines Vortrags in der 42. Sitzung der *SIHDA* (Salzburg, September 1988). Während meines viermonatigen Aufenthalts im *Institut für Römisches Recht* der Universität Köln habe ich das Thema gründlich durchgearbeitet. Mein besonderer Dank gilt dem Herrn Prof. A. WACKE für die Einladung ins Institut und für seine stetige und immer wertvolle Hilfe.

1 H. PREISKER, «*Misthos*»: G. KITTEL (Hrsg), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4 (Stuttgart 1943), 702-705.

2 PREISKER [Fn 1], *TWNT* 4, 700-701.

3 *Lev* 19, 13; *Dtn* 24, 14-15; *Jer* 22, 13; *Mal* 3, 5; *Sir* 34, 22; *Tob* 4, 14.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

2. Im bekannten Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg *(Mt* 20, 1-15)[4] ist ausdrücklich die Rede von der Willenseinigung zwischen Arbeitgeber und Arbeitern über den Lohn *(Mt* 20, 2), vom Willen des Arbeitgebers, den Arbeitern zu geben was recht ist *(Mt* 20, 4), von der Empörung jener, die den ganzen Tag schwer gearbeitet hatten, aber nur den gleichen Lohn wie diejenigen erhielten, die nur eine Stunde lang tätig waren *(Mt* 20, 11-12). Endlich finden wir dort die schroffe Erwiderung des Arbeitgebers, er habe doch einem jeden den mit ihm vereinbarten Lohn bezahlt; jederman dürfe mit seinem Vermögen machen was er wolle *(Mt* 20, 13-15). Aber meines Erachtens kann man aus diesen Angaben kaum etwas für die Rechtsgeschichte gewinnen, oder höchstens nur die Bestätigung gewisser Einzelheiten, die aus dem Alten Testament oder aus dem Talmud schon bekannt sind. Zwar spiegelt sich in den Evangelien das Leben der Juden in den Dörfern und kleinen Städten Galiläas, und deshalb muß man für das richtige Verständnis eines Gleichnisses jene besonderen Umstände und Anschauungen berücksichtigen, die uns vielleicht fremd geworden sind, die aber in den alttestamentlichen und talmudischen Schriften erscheinen, und der evangelischen Erzählung zugrunde liegen[5]. Aber wenn man aus einem evangelischen Gleichnis Folgerungen über damalige juristische Normen oder Anschauungen ziehen will, ist große Vorsicht geboten, denn die Gleichnisse weisen sehr oft ungewöhnliche Züge auf, die die Aufmerksamkeit der Hörer erregen sollen[6].

Zum Beispiel darf man aus dem Gleichnis vom Schalksknecht nicht schließen, daß gewöhnlich so riesige Summen (10.000 Talente) den Sklaven von ihren Herren anvertraut würden[7]; aus dem Gleichnis von der Hochzeitseinladung darf man auch nicht die Folgerung ziehen, daß es ein alltäglicher Vorgang wäre, daß alle Gäste die Einladung ausschlügen, und daß der Hausherr die ersten, die man auf der Straße fände, an seinen

---

[4] Über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg: J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[9] (Göttingen 1977), 21-28; 118-121; E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*[7] (Göttingen 1978), 87-93; 158-162; W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu* (Göttingen 1985), 177-200; H. CONZELMANN-A. LINDEMANN, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*[8] (Tübingen 1985), 84-94; W.A. CURTIS, «The Parable of the Labourers»: *Festgabe für A. Jülicher* (Tübingen 1927), 61-69; J.D.M. DERRETT, «Workers in the Wineyard»: *JJewSt* 25 (1974), 64-91, alle mit weiterer Bibliographie.

[5] Über die Lage der Landarbeiter in Palästina zur Zeit Jesu: DERRETT [Fn 4], *JJewSt* 25 (1974), 67-79; S. APPLEBAUM, «Economic Life in Palestine»: S. SAFRAI-M. STERN (Hrsg), *The Jewish People in the First Century* 2 (Amsterdam 1976), 656-664.

[6] JEREMIAS [Fn 4], 22; LINNEMANN [Fn 4], 36-37; HARNISCH [Fn 4], 146-149.

[7] Über das Gleichnis vom Schalksknecht *(Mt* 18, 23-35); JEREMIAS [Fn 4], 176-179; LINNEMANN [Fn 4], 111-119; 174-180; HARNISCH [Fn 4], 253-271; J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament* (London 1970), 32-47.

Tisch rufen ließe[8]. Diese zwei Beispiele, die man leicht vermehren könnte[9], wollen nur zeigen, daß aus dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg nicht ohne weiteres zu schließen ist, daß die Haltung des Hausherrn dem damaligen Rechtsleben völlig entspräche. Andererseits muß man darauf achten, daß die Behauptungen des Hausherrn nur zum bildlichen Teil des Gleichnisses gehören, nicht zur gemeinten Sache. Die Gleichnisse sind nämlich erfundene Geschichten, die mit dem Lehrzweck erzählt wurden, die Gefühle und Gedanken der Hörer in eine bestimmte Richtung zu lenken. Der Vergleichspunkt zwischen dem dargestellten Bild und der gemeinten Sache liegt gewöhnlich in einer einzigen Idee; und wenn man den Sinn des Ganzen erfassen will, darf man nicht jeder Einzelheit des Bildes besonderen Tiefsinn beilegen[10]. Im Bild wird oft ein offenkundig unsittliches oder unsoziales Verhalten beschrieben, das nicht zum Vorbild dienen soll: so zum Beispiel das Verhalten des Mannes, der einen Schatz in einem fremden Grundstück fand, ihn aber wieder vergrub, und dann das Grundstück kaufte[11]; oder das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, der das Vermögen seines Herrn vergeudete und dann die Schuldscheine verfälschte, um sich die Schuldner zu Freunden zu machen[12]. Auch hier könnte man die Beispiele vermehren[13]. In unserem Fall können die Behauptungen des Hausherrn (er tue kein Unrecht, er dürfe mit seinem Vermögen machen was er wolle) *(Mt* 20, 13-15) nicht als ethische Aussage Jesu gedeutet werden. Das Gleichnis, das wahrscheinlich solchen Hörern ursprünglich erzählt wurde, die Anstoß daran nahmen, daß die Botschaft Jesu Menschen aller Art gepredigt wurde, wollte nicht die sozial vielleicht bedenkliche Haltung des Hausherrn rechtfertigen, sondern einfach zeigen, daß Gott großzügig ist und daß im Reiche Gottes jeder Lohn Gnadenlohn ist[14].

---

[8] Über das Gleichnis vom der Hochzeitseinladung *(Mt* 22, 2-14; *Lk* 14, 16-24): JEREMIAS [Fn 4], 37-40; 56-59; 110-113; LINNEMANN [Fn 4], 94-103; 162-170; HARNISCH [Fn 4], 230-253; DERRETT, *Law* [Fn 7], 126-155.

[9] Weitere Beispiele bei JEREMIAS [Fn 4], 22; HARNISCH [Fn 4], 148.

[10] Über den Sinn der Gleichnisse: JEREMIAS [Fn 4], 12-16; 55-76; LINNEMANN [Fn 4], 31-38; G. SELLIN, «Allegorie und Gleichnis»: *ZTK* 75 (1978), 281-290 = W. HARNISCH (Hrsg), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (Darmstadt 1982), 367-376; CONZELMANN-LINDEMANN [Fn 4], 88; HARNISCH, *Gleichniserzählungen* [Fn 4], 62-66.

[11] Über das Gleichnis vom entdeckten Schatz *(Mt* 13, 44): DERRETT, *Law* [Fn 7], 1-16; LINNEMANN [Fn 4], 103-111; 170-174; R. KNÜTEL, «Der Schatz im Acker und die bösen Weingartner»: *Index* 13 (1987), 112-118, der freilich meint, daß das Verhalten des Schatzfinders zugleich in rechtlicher wie auch in moralischer Hinsicht korrekt war.

[12] Über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter *(Lk* 16, 1-9): JEREMIAS [Fn 4], 34-37; 149-150; DERRETT, *Law* [Fn 7], 48-77.

[13] Weitere Beispiele: *Lk* 18, 1-8; *Mt* 25, 14-30//*Lk* 19, 12-27.

[14] JEREMIAS [Fn 4], 12; 27-28; LINNEMANN [Fn 4], 92-94; 159-162.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

3. Die zweite neutestamentliche Aussage über den Lohn ist ein Jesuswort, das im Lukasevangelium *(Lk* 10, 7) und unabhängig davon im Ersten Timotheusbrief *(1 Tim* 5, 18) überliefert ist. Es ist ein typisches Weisheitswort, das nach dem Vorbild der alttestamentlichen und jüdischen Spruchweisheit in der Form einer kurzen Regel abgefaßt ist[15]. Es lautet folgendermaßen: «Der Arbeiter ist seines Lohnes wert» (ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ). Im Lukasevangelium, das um das Jahr 80 geschrieben wurde[16], ist der Spruch in die Aussendungsrede vor den siebzig Jüngern eingebaut, die Jesus als Wanderprediger vorausschickte[17]. Unter anderem fordert Jesus die Jünger auf, nur das Notwendigste bei sich zu tragen, aber den ihnen angebotenen Lebensunterhalt anzunehmen *(Lk* 10, 1-12). Als Begründung dieser letzten Missionsanweisung wird unsere Regel mittels der Partikel γάρ (= weil) hinzugefügt: «Weil der Arbeiter seines Lohnes wert ist» *(Lk* 10, 7).

In dem ungefähr gleichzeitig verfaßten Matthäusevangelium[18] erscheinen dieselben Missionsanweisungen in einem ähnlichen Kontext, nämlich in der Aussendungsrede an die zwölf Jünger *(Mt* 10, 5-16). Die Gedanken sind fast dieselben, die Reihenfolge ist etwas geändert, und was unser Wort angeht, liest man bei *Mt* τῆς τροφῆς (= Lebensunterhalt) anstatt τοῦ μισθοῦ (Lohn), also: «Der Arbeiter ist seines Lebensunterhaltes wert» *(Mt* 10, 10). Aus den erwähnten Übereinstimmungen kann man mit größter Wahrscheinlichkeit schließen, daß *Mt* und *Lk* nicht nur die einzelnen Sprüche Jesu, sondern auch teilweise ihre Zusammensetzung innerhalb einer Aussendungsrede, wie gewöhnlich der sogenannten Logienquelle Q entnahmen. Wie allgemein bekannt, ist die Logienquelle Q eine hypothetische, nicht erhaltene Quelle; aber beim heutigen Stand der Evangelienforschung wird ihr wirkliches Vorhandensein von allen angenommen. Sie enthielt hauptsächlich Sprüche Jesu, die sie schon teilweise in thematischen Einheiten (Reden) gruppiert hatte. Die Logienquelle Q entstand aus der aramäischen Mundüberlieferung der Worte Jesu; als sie für die Verfassung des *Mt* und *Lk* reichlich benutzt wurde (also um das Jahr 80), war sie aber schon eine ins Griechische

---

15 Über die Sentenzen im Neuen Testament: R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*[9] (Göttingen 1979), 84-113; K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg 1984), 62-67.

16 Über das Lukasevangelium im allgemeinen: W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*[21] (Heidelberg 1983), 92-120 mit ausführlicher Bibliographie.

17 Über die Entstehung der Reden in den Evangelien: J.R. SCHEIFLER, *Así nacieron los Evangelios* (Bilbao 1967), 111-112; CONZELMANN-LINDEMANN [Fn 4], 81-84; BERGER [Fn 15], 67-74.

18 Über das Matthäusevangelium im allgemeinen: KÜMMEL [Fn 16], 73-92 mit ausführlicher Bibliographie.

übertragene Schrift[19]. Was das Jesuswort über den Arbeitslohn angeht, kann man mit Sicherheit annehmen, daß es erstens schon in der Logienquelle Q vorkam, weiter, daß es schon dort in eine Missionsrede eingearbeitet war, endlich, daß es in diesem Kontext zur Begründung des Anrechtes der Prediger auf den Lebensunterhalt diente.

Daß in den christlichen Gemeinden ein Wort Jesu über diese Frage schon viel früher bekannt war, ist aus einer Stelle des Ersten Korintherbriefes des Paulus ersichtlich. Er hatte schon in dem um das Jahr 50 geschriebenen Ersten Thessalonicherbrief (also in der ältesten Schrift des Neuen Testaments) auf diese Frage hingewiesen, als er behauptete, er habe Tag und Nacht gearbeitet, um keinem der dortigen Christen zur Last zu fallen[20]. Etwas später, in dem um das Jahr 55 geschriebenen Ersten Korintherbrief, behandelte er ausführlich dieselbe Frage[21]; als entscheidenden Beweis des Rechts der Prediger auf Verpflegung führte er ein diesbezügliches Wort Jesu an, dessen Wortlaut er nicht wiedergab: «So hat auch der Herr für die Prediger der Heilsbotschaft angeordnet, daß sie von der Heilsbotschaft leben sollen» *(1 Kor* 9, 14). Paulus bezieht sich auf Worte Jesu, die die christliche Urgemeinde sorgfältig bewahrte und die er kurz nach seiner Bekehrung (um die Jahre 32-35) von den Christen gelernt hatte[22].

Es ist bemerkenswert, daß alle bis jetzt erwähnten Stellen sich ausschließlich auf die Frage des Lebensunterhalts der Prediger beziehen; diese Frage war in der Urkirche besonders akut. Wanderprediger aller Art waren in der Antike, zumal im alten Christentum, eine übliche Erscheinung: zu den Lehrern und Propheten, die selbstlos ihre Botschaft verkündigten, gesellten sich Schwärmer und Gauner, die müßig umherzogen, um sich von den Gemeinden verpflegen zu lassen. Um dieses Übel zu beseitigen, mußten die christlichen Gemeinden diesbezügliche Maßnahmen treffen: einerseits galt von Anfang an der Grundsatz, daß von den echten Lehrern und Propheten keine Handarbeit zu verlangen war, und daß ihre geistige Tätigkeit ein Recht auf Verpflegung mit sich brachte; andererseits wurde ständig vor möglichen Mißbräuchen gewarnt[23]. Diese doppelte Sorge der Gemeinden ist der

---

[19] Über die hypothetische Logienquelle Q: KÜMMEL [Fn 16], 37-49; CONZELMANN-LINDEMANN [Fn 4], 63-69; S. SCHULZ, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich 1972), 11-44.

[20] *1 Thess* 2, 9. Über *1 Thess:* KÜMMEL [Fn 16], 219-226.

[21] *1 Kor* 9, 3-18. Über *1 Kor:* KÜMMEL [Fn 16], 232-242.

[22] H. CONZELMANN, *Geschichte des Urchristentums*[5] (Göttingen 1983), 65-66.

[23] Über die Tätigkeit der christlichen Wanderprediger und die daraus entstehende Lebensversorgungsfrage: A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*[4] (Leipzig 1924), 1, 332-384; W.H.C. FREND, *Martyrdom and*

Anlaß des von der Logienquelle Q überlieferten Jesuswortes über den Lohn.

Das Wort, der Arbeiter sei seines Lohnes wert, erscheint wieder in dem herkömmlich dem Paulus zugeschriebenen Ersten Timotheusbrief, der aber wahrscheinlich erst in nachpaulinischer Zeit von einem unbekannten Lehrer unter dem Namen des Paulus verfaßt wurde. Es handelt sich um einen der sogenannten Pastoralbriefe, die hauptsächlich Anweisungen zur Führung des Hirtenamtes in der Leitung der Gemeinde zum Inhalt haben[24]. Im fünften Kapitel gibt der Verfasser ausführliche Anweisungen über das Witwenamt *(1 Tim* 5, 3-16) und dann über die πρεσβύτεροι *(1 Tim* 5, 17-18). In diesem Zusammenhang rät er, diejenigen, die ihr Leitungsamt gut verwaltet haben, doppelt zu belohnen (διπλῆς τιμῆς), und begründet diese Aufforderung folgendermaßen: «Denn die Schrift sagt: "Du sollst dem Ochsen beim Dreschen das Maul nicht zubinden" *(Dtn* 25, 4) und "Der Arbeiter ist seines Lohnes wert"» *(1 Tim* 5, 18). Es ist unmöglich, hier auf das an sich interessante Problem einzugehen, welches die im Text erwähnte doppelte Belohnung stellt[25]. Man hat nicht genug Anhaltspunkte in den christlichen Quellen, um ihren genauen Inhalt bestimmen zu können. Jedenfalls ist es bemerkenswert, daß schon um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert der Gedanke einer gewissen Proportionalität zwischen persönlicher Leistung und materieller Belohnung in einem christlichen Pastoralbrief an den Tag kommt.

Ein anderes Problem, das unser Text stellt, ist die Bezeichnung der Regel über den Arbeitslohn als «Heilige Schrift». Wie wir gesehen haben, führt der Verfasser zwei Zitate aus der Schrift an. Das erste findet sich tatsächlich im Deuteronomium (Dt 25, 4 [LXX] οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα -*1 Tim* 5, 18 βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις). Paulus hatte schon in der oben erwähnten Stelle des Ersten Korintherbriefes dieses Zitat für denselben Zweck benutzt *(1 Kor* 9, 9). Das zweite angebliche Zitat aus der Schrift ist das Wort über den Arbeitslohn, welches fast buchstäblich mit der Regel des Lukasevangeliums übereinstimmt, aber nirgends im Alten Testament vorkommt. Nun aber, in der Abfassungszeit des Ersten Timotheusbriefes, d.h. spätestens um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert, bedeutete das Wort γραφή (Schrift) bei den Christen im technischen Sinn immer und nur die Schriften des Alten Testaments. Nur später wurde diese Bezeichnung auch auf die Schriften des Neuen Testaments

---

Persecution in the Early Church (Oxford 1965), 275-276; J.P. AUDET, *La Didachè* (París 1958), 200-206; 235-257.

[24] Über *1 Tim:* KÜMMEL [Fn 16], 323-341.

[25] Verschiedenene hypothetische Erklärungen bei C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres pastorales* (París 1947), 175-176.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

angewendet. Es ist also höchst unwahrscheinlich, daß der Verfasser des *1 Tim* die Stelle des Lukasevangeliums als γραφή anführt. Es ist auch so gut wie ausgeschlossen, daß er eine Begründung aus dem AT hätte erfinden wollen. Viel wahrscheinlicher ist, daß es sich hier um ein Versehen, oder besser gesagt um eine ungeschickte Ausdrucksweise des Verfassers handelt. Als guter Kenner der paulinischen Gedanken wollte er auch, wie es Paulus in der oben erwähnten Stelle des Ersten Korintherbriefes gemacht hatte (*1 Kor* 9, 1-14), den Anspruch der Prediger auf den Lebensunterhalt begründen. Paulus nannte dort mehrere Gründe, wie die Gewohnheit der christlichen Gemeinden (*1 Kor* 9, 3-6), ähnliche Bräuche im Militärdienst, im Ackerbau-und Hirtenleben und im Jerusalemer Tempel (*1 Kor* 9, 7.13); dann zitierte er die «Ochsenstelle» aus dem Deuteronomium; und endlich berief er sich auf die schon oben erwähnte Aussage Jesu[26]. Der Verfasser des Ersten Timotheusbriefes (es bleibe dahingestellt, ob in Anlehnung an die Stelle des Ersten Korintherbriefes oder nicht) wollte, um dieselbe Frage zu klären, dieselben zwei Hauptbegründungen wie Paulus anführen: das alttestamentliche Zitat und das Jesuswort; dabei hat er sich aber so ausgedrückt, daß nicht nur das buchstäbliche Zitat aus dem Deuteronomium, sondern auch das anschließend angeführte Herrenwort als γραφή erscheint.

Was den Wortlaut der Regel angeht, so ist zu bemerken, daß sie in allen Handschriften des Lukasevangeliums in der Lesart ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ vorkommt. Demgegenüber bezeugen die meisten Handschriften des Matthäusevangeliums die Lesart τῆς τροφῆς anstatt τοῦ μισθοῦ, die aber wieder in einigen Kodizes erscheint[27]. Im Ersten Timotheusbrief geschieht das Gegenteil: die meisten Handschriften bezeugen die Lesart τοῦ μισθοῦ und nur wenige haben statt dessen τῆς τροφῆς[28]. Also gab es wahrscheinlich schon sehr früh zwei leicht voneinander abweichende Fassungen desselben Jesuswortes: jene des Lukasevangeliums und des Ersten Timotheusbriefes, die vom Lohn (μισθός) spricht, und jene des Matthäusevangeliums, wo vom Lebensunterhalt die Rede ist. Beide sind gut bezeugt und passen so gut in den Kontext, daß es kaum möglich ist zu bestimmen, welche die ursprüngliche Fassung in der Logienquelle Q war.

---

[26] Über die paulinische Exegese dieser alttestamentlichen Stelle: J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París 1939), 310-311; E.B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens* (París 1943), 217-218. Ich bedanke mich bei meinen Kollegen Prof. J.A. JAUREGUI für die diesbezüglichen Hinweise.

[27] Die Lesart τοῦ μισθοῦ anstatt τῆς τροφῆς wird in Mt 10, 10 von zwei Kodizes (nr. 565 und 892) aus dem 9. Jhdt. und einigen altlateinischen Handschriften bezeugt.

[28] In *1 Tim* 5, 18 erscheint die Lesart τῆς τροφῆς anstatt τοῦ μισθοῦ im *Codex Sinaiticus (prima manu)* aus dem 4 Jhdt.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Was den eigentlichen Sinn des Jesuswortes betrifft, ist nochmals folgendes zu bemerken : obwohl es im Lukasevangelium und im Ersten Timotheusbrief wie eine allgemeine Regel über den Arbeitslohn klingt, beziehen sich alle neutestamentlichen Stellen, wo es direkt oder indirekt vorkommt, nicht auf die allgemeine Frage des Arbeitslohnes, sondern auf das ganz konkrete Problem der unentgeltlichen Verpflegung der Prediger. Das ist eine nachgewiesene Tatsache. Darüber hinaus kann man vermuten, daß Jesus die Regel als allgemeines Prinzip über den Arbeitslohn herausstellte, um es als Begründung seiner Anweisung über die konkrete Frage des Lebensunterhalts anzuwenden; vielleicht benutzte er aber auch ein aramäisches Sprichwort zu diesem Zweck, oder dieses hypothetische Sprichwort wurde sogar erst durch die Tradition der Urgemeinde zum Jesuswort[29]. Aber das alles sind nur Hypothesen.

4. Die letzte Stelle des NT, die vom Arbeitslohn spricht, findet sich im Jakobusbrief, der zu den sogenannten katholischen Briefen gehört, also zu jenen Briefen, die sich nicht an bestimmte Empfänger, sondern an die ganze Kirche richten. Eigentlich ist er kein Brief im strengen Sinne des Wortes, sondern eine paränetische Schrift, der man mittels eines vorangestellten Eingangsgrußes die äußerliche Einkleidung eines Briefes gegeben hat. Er enthält in lockerer Folge alttestamentliche und jüdische Weisheiten, Sätze aus der hellenistischen Popularphilosophie und urchristliche Sprüche. Wie es oft in der Paränese geschieht, sind seine Mahnungen allgemeingültig, beziehen sich auf kein örtlich und zeitlich bestimmtes Problem, und gehen nicht alle dieselben Menschenkreise und dieselben Verhältnisse an[30]. Obwohl im Eingangsgruß Jakobus als Verfasser erscheint, ist die Abfassung von dem Herrenbruder Jakobus unsicher: wahrscheinlich war der Verfasser ein unbekannter Lehrer, der am Ende des ersten Jahrhunderts eine Reihe ethischer Weisungen unter dem hochangesehenen Namen des Jakobus zusammengestellt hat[31]. Die uns bekannten christlichen Schriftsteller der beiden ersten Jahrhunderte erwähnen niemals den Jakobusbrief[32]. Die einwandfreie Aufnahme des Briefes in das Neue Testament geschah erst im 4. Jh.[33].

---

29 BULTMANN [Fn 15], 107.

30 Über den Jakobusbrief: KÜMMEL [Fn 16], 356-367; M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*[10] (Göttingen 1959), 1-10; F. MUßNER, *Der Jakobusbrief* (Freiburg 1964), 7-51; F. SCHNIDER, *Der Jakobusbrief* (Regensburg 1968), 11-19. Vorbehalte betreffs des paränetischen Charakters bei BERGER [Fn 15], 121; 147.

31 DIBELIUS [Fn 30], 10-19; KÜMMEL [Fn 16], 363-365. Anders MUßNER [Fn 30], 7-21.

32 DIBELIUS [Fn 30], 50-52.

33 DIBELIUS [Fn 30], 51-54.

In drei voneinander getrennten Abschnitten (*Jk* 1, 9-11; 2, 1-12; 5, 1-6) greift der Verfasser die Reichen scharf an, und übernimmt die typischen Gedanken der alttestamentlichen, jüdischen und urchristlichen Warnung vor dem Reichtum, nämlich er sei unsozial, er führe oft zur Sünde, und Gott werde in der Zukunft die Mißbräuche der Reichen bestrafen. In dieser Gedankenwelt der sogenannten Armenfrömmigkeit ist unsere Stelle auszulegen[34]. Am Ende des ersten Jahrhunderts gab es sicher Reiche unter den Mitgliedern der christlichen Gemeinden, und der Verfasser des Jakobusbriefes wollte sie vor der Gefahr des Reichtums warnen. In seinen Drohungen und Warnrufen lehnte er sich meistens an das AT und an die Lehre Jesu an.

Unsere Stelle ist eine Unheilsverkündigung gegen jene, die sich auf Kosten der Arbeiter bereichern, weil sie ihnen den Lohn vorenthalten. Der Warnruf lautet folgendermaßen:

> *Jk* 5, 4: Siehe, der Lohn den ihr den Arbeitern vorenthalten habt, die eure Felder abgeerntet haben, schreit laut: das Schreien der Erntearbeiter ist zu den Ohren des Herrn Sabaoth gedrungen[35].

Der Inhalt, die Terminologie und der Ton stammen alle aus den alttestamentlichen Warnungen. Dort werden oft die Reichen getadelt, die den Arbeitern den Lohn vorenthalten, verkürzt oder zu spät ausgezahlt haben[36]. Ἀποστερεῖν (= den Lohn vorenthalten) ist eine Redeweise, die in der LXX in diesem Zusammenhang vorkommt[37]. Der Gedanke, daß das Schreien der Entrechteten als Klage zu Gott emporsteigt, ist ein im Alten Testament, in der jüdischen Apokalyptik und in der christlichen Paränese jüdischer Prägung wiederkehrendes Bild[38]. Die Bezeichnung «Herr Sabaoth» für Gott kommt auch oft im Alten Testament vor[39]. Das

---

34 Zu dieser sogenannten Armenfrömmigkeit gehören die zahlreichen Vorschriften, um die Mißbräuche der Reichen den Armen gegenüber zu beschränken, die Tadelworte und Drohungen gegen die Reichen, die Gedanken, daß das Verhältnis Arm-Reich sich umkehren wird und, daß der Reichtum zur Sünde führt. Solche Gedanken finden sich im Alten Testament, in den Schriften von Qumran und in der Predigt Jesu. Darüber: DIBELIUS [Fn 30], 37-44; MUßNER [Fn 30], 76-84; G.E.M. DE STE CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London 1981), 430-434.

35 Einige wichtige Handschriften (z.B. *Sinaiticus* und *Vaticanus*, beide aus dem 4 Jhdt.) bezeugen die Lesart ἀφυστερημένος (= verspätet) anstatt ἀπεστερημένος (= vorenthalten, gestohlen), was den Sinn der Stelle kaum betrifft.

36 *Lev* 19, 3; *Dtn* 24, 14-15; *Sir* 34, 22; *Jer* 22, 13; *Tob* 4, 14.

37 *Mal* 3, 5; *Sir* 34, 22.

38 *Gen* 4, 10; *Hen* 22, 5; 47, 1; 97, 5; HERM, *Vis* 3, 9, 6.

39 Das hebräische AT gebraucht sehr oft (285 mal) das Wort *sebaot* als Gottesprädikat (= [Gott] der Heerscharen): die LXX übersetzen gewöhnlich κύριος παντοκράτωρ (A.S. VAN DEN WOUDE, «saba»: E. JENNI-C. WESTREMANN [Hrsg], *Theologisches Handwörterbuch*

Deuteronomium stellt sogar die gleichen Gedanken mit ähnlichen Worten dar, in dem es sagt, daß man den armen und bedürftigen Landarbeitern den Lohn nicht vorenthalten, sondern am selben Abend auszahlen soll: «So wird er nicht gegen dich zu Gott schreien» *(Dtn* 24, 14-15). Im Deuteronomium ist offenbar die Rede von armen Tagelöhnern, deren Lohn gemäß den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen des alttestamentlichen Zeitalters am selben Tag zu zahlen war[40]. Im Jakobusbrief wird diese konkrete Frage der Tagelöhner, die in seiner Umwelt viel weniger Bedeutung als im Alten Testament hatte, nicht behandelt. Die Stelle erwähnt zwar ausdrücklich die Erntearbeiter (οἱ ἀμήσαντες, οἱ θερίσαντες); aber in einer Schrift, die sich niemals auf konkrete Situationen bezieht, muß man diese Erwähnung nicht als Beschränkung auf ein vermeintlich akutes Problem der christlichen Gemeinden deuten, sondern als rein stilistisches Hilfsmittel zur Veranschaulichung der allgemeinen Aufforderung, den Lohn den Arbeitern richtig zu zahlen. Möglicherweise gab es unter den Adressaten des Jakobusbriefes auch einige Großgrundbesitzer, die sich auf Kosten ihrer Erntearbeiter bereicherten[41]. Aber diese mögliche Randfrage zu regeln, war nicht die Absicht unserer Stelle. Man kann sie vielmehr als eine allgemeine Aussage betrachten, die unter äußerlichen alttestamentlichen Formen den Arbeitgebern die Pflicht einschärft, den Lohn den Arbeitern richtig zu zahlen.

5. Wenn wir zum Schluß die Ergebnisse der vorliegenden Überlegungen zusammenfassend überblicken, merken wir zunächst, daß der Beitrag des Neuen Testamentes zur Bildung einer Lehre über den gerechten Lohn verhältnismäßig klein ist: offensichtlich kleiner als der des Alten Testamentes. Das ist großtenteils aus den verschiedenen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umständen, in denen das Alte und das Neue Testament entstanden, und aus den andersartigen literarischen Gattungen der Schriften beider Sammlungen zu erklären.

Jesus hat während der kurzen Zeit seiner Tätigkeit in Palästina keine neue Soziallehre dargestellt, sondern eine religiöse Bewegung in Marsch gesetzt. Die christliche Gemeinde hat sich von Anfang an darum bemüht,

---

zum Alten Testament [München-Zürich 1976], 498-507). Trotz dieser Tendenz erscheint auch κύριος Σαβαώθ in der LXX 65mal (E. HATCH-H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint* [Oxford 1906], 1256).

[40] *Lev* 19, 13; *Dtn* 24, 14-15. Über die wirtschaftlich-soziale Lage der Landarbeiter im alttestamentlichen Zeitalter: J. FELIKS, «Agriculture»: *EncJud* 2, 387-397; S.W. BARON, «Economic History»: *EncJud* 16, 1268-1270; 1292-1294.

[41] D. TIDBALL, *An Introduction to the Sociology of the New Testament* (Exeter 1983),41-50; 90-103.

die Worte Jesu zu sammeln, und sie zur Grundlage des Gemeinschaftslebens zu machen, besonders jene Worte, die als Richtlinien zur Lösung der dringlichsten Probleme dienten[42]. Als aber das Neue Testament entstand, war das Problem des Arbeitslohnes längst nicht so dringlich wie in der Zeit, in der viele Schriften des Alten Testaments verfaßt wurden. Soziologisch gesehen war das Urchristentum eine überwiegend (obwohl nicht ausschließlich) städtische Bewegung[43], in der die soziale Frage der freien armen Landarbeiter viel weniger Bedeutung hatte als im alttestamentlichen Zeitalter. Überdies wurde in der Umwelt des Neuen Testaments und später in der alten Kirche die Landarbeit überwiegend nicht von freien armen Bauern, sondern von Sklaven, später von *coloni,* geleistet. Freilich bestand in der allmählich christlich werdenden Gesellschaft eine große soziale Unterdrückung der Armen, die gegen das grundlegende christliche Prinzip der Nächstenliebe verstieß[44]. Aber um die sozialen Ungerechtigkeiten zu lindern, neigte die alte Kirche mehr zu Almosen als zur Umgestaltung der sozialen Strukturen[45]. Deshalb ist auch in jenen patristischen Schriften, die ausdrücklich die soziale Ungerechtigkeit bekämpfen, kaum die Rede von gerechten Lohn und werden die diesbezüglichen neutestamentlichen Texte sehr selten erwähnt; man begnügt sich mit Warnungen vor den Gefahren des Reichtums und mit warmen Empfehlungen, Almosen zu geben. In dieser Hinsicht ist bezeichnend der Fall des Johannes Chrysostomos (+ 407)[46], der gegenüber den sozialen Mißbräuchen seiner Zeit nicht gleichgültig blieb, in vielen seiner Predigten die Reichen scharf angriff, und soweit kam, daß er behauptete, es sei unmöglich, reich zu werden, ohne Ungerechtigkeiten zu begehen (οὐκ ἔστιν μὴ ἀδικοῦντα πλουτεῖν)[47]. Aber auch im Kontext dieser berühmten Stellen und vieler anderen, wo er die Gefahr des Reichtums herausstellt, spricht er von der Habsucht

---

42 F. HAUCK, *Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld* (Gütersloh 1921), 94-95.

43 E.A. JUDGE, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London 1960), 49-61; H. KREISSIG, «Zur sozialen zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im 1. Jhdt.»: *Eirene* 6 (1967), 96-99; CONZELMANN, *Gesch*[5] [Fn 22], 50-53; 95-98.

44 TIDBALL [Fn 41], 98-103.

45 Über das Almosen in der alten Kirche: I. SEIPEL, *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter* (Wien 1907), 209-244. W. SCHWER, «Almosen»: *RAC* 1, 302-307; Idem, «Armenpflege»: *RAC* 1. 693-698.

46 Über Johannes Chrysostomos: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*[8] (Freiburg 1978), 322-331; 615-616; A. CARRILLO DE ALBORNOZ, «Aspectos sociales del siglo IV a través de las obras de San Juan Crisóstomo»: *Razón y Fe* 100 (1932), 455-476; 101 (1933), 204-217; 507-525; IDEM, «Más sobre el comunismo de San Juan Crisóstomo»: *RzF* 110 (1936), 80-98; A. GONZÁLEZ BLANCO, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo* (Madrid 1980), 227-256.

47 JOCHRYS, *HomlTim* 12, 3 (*PG* 62, 562).

(πλεονεξία) und der Raubgier (ἁρπαγή), die mit dem Reichtum fast unvermeidlich verbunden sind, aber er behandelt nicht ausdrücklich das Problem des gerechten Lohnes[48].

Die Haltung des Johannes Chrysostomos ist bezeichnend für das Schicksal der neutestamentlichen Stellen über den Arbeitslohn: während mehrerer Jahrhunderte haben sie weder direkten noch indirekten Einfluß auf das Recht der inzwischen christlich gewordenen Gesellschaft gehabt. Erst später, als in der Neuzeit die Frage des gerechten Arbeitslohnes zum allgemeinen und akuten Problem wurde, hat man sie reichlich genutzt, um damit eine christliche Soziallehre zu begründen.

---

[48] JoChrys, *PeccFratr* 2 (*PG* 51, 356); *HomEutr* 3 (*PG* 52, 399); *HomlCor* 11, 5 (*PG* 61, 93-94); *HomlTim* 12, 3 (*PG* 62, 562); *HomMt* 61 (62), 2-3 (*PG* 58, 590-592). Über diesen Punkt: González Blanco [Fn 46], 198-199.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

16. La quiebra de la banca del cristiano Calisto (*ca.* 185-190)

Publicado en: *SCompl* 3 (1992) 61-86



La quiebra de la banca del cristiano Calisto (*ca.* 185-190)

Sumario: 1. El texto. 2. El autor y la obra. 3. Datación de los hechos. 4. La naturaleza de las actividades de Carpóforo y Calisto. 5. La estructura jurídica interna del negocio de Carpóforo y Calisto. 6. La quiebra y sus consecuencias. 7. La fuga, el proceso y sus consecuencias.

En el tratado conocido como la *Refutación de todas las herejías,* escrito en griego en el primer tercio del siglo III y tradicionalmente atribuido a Hipólito de Roma, se narra la quiebra de un negocio de banca dirigido por el esclavo cristiano Calisto, futuro papa San Calisto (217-222), quien en la época de los hechos narrados era esclavo del también cristiano Carpóforo. La descripción contiene una serie de puntos de interés: actividades financieras de los cristianos ya a finales del siglo II, primera intervención documentada de un *praefectus urbi* en un proceso relacionado con la banca, consecuencias de la bancarrota, condenas de varios cristianos a pena inferior a la de muerte, posterior indulto de los condenados, etc. Gülzow ha estudiado detenidamente el pasaje desde el punto de vista de la situación social de los esclavos en el cristianismo primitivo[1]; Bogaert lo ha hecho desde el aspecto de la actitud del cristianismo ante el dinero y las finanzas[2]. Otros han examinado más de pasada el texto dentro del marco de la historia del dogma cristiano y de la disciplina penitencial de la Iglesia[3]. A pesar de estos excelentes estudios, hay varios puntos que merecen ser examinados una vez más. Ese va a ser el tema de este trabajo.

1. El texto

Tomo como base la edición de P. Wendland, publicada en Leipzig en 1916 dentro de la colección de Escritores Cristianos Griegos (GCS) de

---

[1] H. GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten* (Bonn. 1969) 142-172.

[2] R. BOGAERT, *Changeurs el banquiers chez les Pères de l'Église*: AncSoc 4 (1973) 252-255.

[3] E. CASPAR, *Geschichte des Papstums* 1 (Tubinga, 1930) 25-28; A. HAMEL, *Kirche bei Hippolyt von Rom* (Gütersloh, 1951) 61-64; K. BEYSCHLAG, *Hippolyt und Kallist:* TZ 20 (1964) 103-124.

Berlín[4]. Al traducir los pasajes más significativos de la narración he tenido sobre todo en cuenta la fidelidad literal, aun a costa de sacrificar el aspecto estilístico de la traducción castellana. Aunque en la narración hay muchos puntos de escaso o nulo contenido jurídico, he preferido traducirla prácticamente entera, ya que esos detalles pueden ayudar a que el lector se haga cargo inmediatamente del inicio literario de la obra. Para evitar equívocos, pongo entre paréntesis recto palabras que en el original están sobrentendidas. En [1] doy dos traducciones alternativas, que serán examinadas más tarde (§ 5). En [3-4] omito una descripción carente de contenido jurídico.

HIPPOL., *Ref* 9, 12 (CGS 26, 246-248):

(1) Calisto era entonces esclavo de un tal Carpóforo, hombre creyente, de la casa imperial. Carpóforo confió no poco dinero a éste [Calisto] como a persona de confianza *que le había prometido* [trad. alt.: *habiéndole ordenado*] obtener beneficios mediante el negocio de banca. [Calisto] habiendo tomado [el dinero], emprendió el negocio de banca en la llamada Piscina Pública. Con el tiempo le fueron confiados no pocos depósitos por viudas y hermanos ante el prestigio de Carpóforo, pero él [= Calisto], habiendo malgastado todo, se encontraba en dificultades. Habiendo actuado así [Calisto], no faltó quien se [lo] comunicase a Carpóforo. (2) Este decía que le iba a pedir cuentas. Calisto, al saberlo, y sospechando los males que le amenazaban [por parte] de su dueño, se escapó preparando la fuga por mar. Habiendo encontrado en el Puerto un barco preparado para zarpar, se embarcó para navegar adonde fuera. Pero ni aun así pudo ocultarse, porque no faltó quien anunciase a Carpófoto lo ocurrido. [(3-4) *Sigue una pintoresca descripción del intento de fuga a nado (interpretado como intento de suicidio) de Calisto al ver a su dueño.*] (4 *in fine*) De esta manera, Calisto, entregado a su dueño, fue llevado a Roma. El dueño lo puso en celda de castigo. (5) Con el paso del tiempo, como suele ocurrir, los hermanos acudieron a Carpóforo y le pedían que sacase del castigo al fugitivo, diciendo que él afirmaba tener dinero en manos de algunas personas. (6) Carpóforo, como persona piadosa, decía que le tenía sin cuidado lo suyo, pero que le preocupaban los depósitos, porque muchos se le lamentaban amargamente diciendo que habían confiado a Calisto por el buen nombre de él [= Carpóforo] los bienes que le habían entregado. Y, persuadido, mandó ponerlo en libertad. (7) Pero éste [= Calisto], que no tenía nada que devolver y no podía fugarse de nuevo por estar vigilado, discurrió un nuevo medio de suicidarse, y un sábado, pretextando ir a ver a unos deudores se precipitó a la sinagoga de los judíos congregados, y habiéndose plantado allí, los provocaba. Ellos, provocados por él, habiéndole injuriado y golpeado, le

[4] *Hippolytus Werke* 3: *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. WENDLAND (GSC 26) (Leipzig, 1916). La traducción parcial (libros 5-8) al castellano por J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los Gnósticos* 2 (Bibl. Clas. Gredos 60) (Madrid, 1983), no incluye nuestro pasaje.

arrastraron ante Fusciano, que era prefecto de la ciudad. (8) Alegaron esto: los Romanos nos permitieron leer públicamente las Leyes patrias, pero éste interrumpiendo, lo impedía, promoviendo un tumulto contra nosotros, diciendo que era cristiano. Durante el juicio, estando indignado Fusciano contra Calisto por las cosas que decían los judíos, no faltó quien avisase a (Carpóforo de lo que había sucedido. (9) Y él [= Carpóforo], acudiendo apresuradamente al tribunal del prefecto, decía a gritos: Te ruego, Fusciano, señor, que no le creas, porque no es cristiano, sino que busca una ocasión de morir después de haber hecho desaparecer mucho dinero mío, como lo demostraré. Pero al estimar los judíos que esto era un subterfugio, como si Carpóforo intentase libertarle, gritaban más airadamente ante el prefecto. Este, movido por ellos, después de haberle hecho flagelar le envió a las minas de Cerdeña. (10) Pero como más tarde hubiese allí otros cristianos condenados por su fe, Marcia, la concubina de Cómodo, que era piadosa y quería hacer alguna buena obra, habiendo acudido al bienaventurado Víctor, que era entonces obispo de la iglesia [de Roma], le preguntaba quiénes eran los cristianos condenados por su fe que estaban en Cerdeña. Y éste, conocedor de las fechorías de Calisto habiéndole dado los nombres de todos ellos, no le dio el de éste. (11) Ella habiendo obtenido la aprobación de Cómodo, dio la carta de indulto a un tal Jacinto, presbítero espadón, quien tras recogerla se trasladó por mar a Cerdeña, y entregándola al que entonces era procurador de la zona, liberó a los cristianos condenados por su fe, pero no a Calisto. (12) Este, de rodillas y llorando, suplicaba que se le hiciese a él también beneficio del indulto. Jacinto, contrariado, se lo pide al procurador, diciendo que él había prohijado a Marcia, y aseguraba la impunidad. El [= el procurador], convencido, puso en libertad a Calisto. (13) Una vez vuelto éste, Víctor se disgustó mucho con lo ocurrido, pero como era de buen corazón, se calmó. Sin embargo, para guardarse de los reproches de muchos, ya que las fechorías de éste eran recientes, y dado que Carpóforo todavía protestaba, le envía a quedarse en Anzio, habiéndole asignado una pensión mensual para su mantenimiento.

Sigue la narración de la vuelta de Calisto a Roma llamado por el obispo Zeferino (198-217), sucesor de Víctor (189-198), de su actividad en la capital como diácono encargado de la administración de los cementerios (*Ref* 9, 12, 14) y como obispo de Roma tras la muerte de Zeferino el año 217 (*Ref* 9, 12, 5-25).

2. El autor y la obra

La *Refutación de todas las herejías* (Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος) constó de diez libros, de los que se han perdido el 2 y el 3. El libro 1 se encontró en 1701 y los libros 4 al 10 en 1842. Inicialmente la obra fue indebidamente atribuida a Orígenes, y en la actualidad la mayor parte de los

patrólogos la atribuyen a Hipólito, cristiano de habla griega establecido en Roma, hombre polémico de notable formación teológica, autor de otras importantes obras (*Crónica; Sobre el Anticristo; Comentario a Daniel; Tradición Apostólica;* varios escritos exegéticos, y otras obras que se han perdido), cabeza de una comunidad cristiana disidente, muerto probablemente como mártir el año 235[5]. Esta atribución prevalente choca con algunas dificultades y sigue habiendo especialistas que piensan que la obra fue o bien un escrito escolar editado tras la muerte de Hipólito por sus discípulos[6], o bien la obra de un autor anónimo distinto de Hipólito[7]. Sin entrar aquí en la discusión de este punto, que no afecta al tema de este trabajo, en lo sucesivo mantendré, aunque con cierta reserva, la atribución a Hipólito. En todo caso, el autor fue un teólogo de tendencia subordinacionista, rigorista en moral[8], acérrimo adversario de Calisto, a quien atribuye un intolerable laxismo moral[9] y desviaciones dogmáticas (modalismo)[10].

La *Refutación*, como indica su nombre, es una obra de polémica antiherética. Tras una exposición sumaria de la filosofía y de las creencias griegas, presentadas como fuente de los errores de los herejes, contiene la refutación de treinta y tres sistemas heréticos, entre ellos el modalismo de Noeto y sus discípulos, que según Hipólito fue favorecido por Calisto (*Ref* 9, 1-11). La obra fue escrita después de la muerte de Calisto (222), probablemente en tiempo del emperador Severo Alejandro (222-235)[11].

La *Refutación* es un producto típico de la literatura cristiana antiherética. El objetivo del autor es la refutación de cada uno de los sistemas heréticos mediante la utilización de todos los argumentos posibles: base en los errores de la filosofía pagana, falta de fundamento en la Escritura y

---

[5] B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*[8] (Friburgo) 164-166; 580-581, con bibliografía; J. QUASTEN, *Patrology* 2 (Utrecht, 1953) (= trad. esp. de I. OÑATIBIA 1 [Madrid, 1961] 452-454).

[6] G. KRESTSCHMAR, *Hippolyt*: RGG[3] 3, 362.

[7] A. AMORE, *La personalità dello scrittore Ippolito:* «Antonianum» 36 (1961) 5-28; J.M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte* (Roma 1959) 288-316. Algún autor, como P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (París, 1961) 177-191; 203-206, llega incluso a poner nombre a ese autor.

[8] ALTANER [n. 5] 169; HAMEL [n. 3] 53-56.

[9] HIPP., *Ref* 9, 12, 20-25 (GCS 26, 249-13, 250, 20). Sobre este punto: J. GAUDEMET, *La décision de Calixte en matière de mariage:* StPaoli 336-344; BEYSCHLAG, [n. 3] TZ 20 (1964) 115-123.

[10] Sobre este punto, A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[5] I (Tubinga, 1931) 739-753. Breve y clara síntesis de las diversas posiciones (subordinacionismo, adopcionismo, modalismo) en las controversias teológicas de los primeros siglos en F.H. KETTLER, *Trinität:* RGC[3] 6, 1025-1029.

[11] Caracterización de la obra en QUASTEN [n. 5] 2, 166-168 (trad,. esp. 1, 456-458); ALTANER [n. 5] 165-166.

en la Tradición, errores lógicos y teológicos, malas consecuencias prácticas, depravación del autor y de los fautores de la herejía[12]. Para interpretar la narración de Hipólito hay que tener en cuenta este aspecto personal del género literario polémico, que los cristianos habían tomado muy pronto de la literatura griega y latina: cuando se trata de combatir a los adversarios (paganos, judíos, herejes) se recurre a todos los medios, incluso a los más violentos y odiosos (insulto, ironía, deformación de los hechos, etc.), sin ninguna preocupación por la ética[13]. Hipólito anuncia en el proemio de su obra que va a presentar a los heresiarcas «desnudos y en su desvergüenza»[14]. Antes de comenzar la narración de las desgracias de Calisto antes traducidas, dice textualmente:

> *Ref* 9, 11, 1.4: De esta herejía fue fautor Calisto, hombre diestro en la maldad, hábil para el engaño, que se había adueñado del trono episcopal. A Zeferino, hombre sencillo, indocto, desconocedor de las disposiciones eclesiásticas, le llevaba adonde quería con dádivas y engaños indecibles, ya que era amigo de regalos y codicioso. Le convencía siempre para meter discordia entre los hermanos. [...] Nos parece bueno sacar a la luz la vida de este contemporáneo nuestro para que al quedar de manifiesto éste, la herejía que él ha intentado imponer por la fuerza resulte inmediatamente fácil de reconocer y manifiesta para las personas inteligentes[15].

Un dato importante que explica en gran parte esta animosidad de Hipólito contra Calisto es que éste, siendo ya obispo de Roma tras la muerte de Zeferino (217), había tomado graves medidas contra el autor de la *Refutación* (δεδοικὼς ἐμὲ) (*Ref* 9, 12, 15).

Por lo que se refiere al texto, hay que señalar que la mayor parte de la obra, y concretamente el pasaje que vamos a estudiar, ha sido transmitido por un único manuscrito copiado en el siglo XIV, encontrado en Grecia en el siglo XIX y conservado en París: en él hay letras e incluso palabras que resultan ilegibles[16].

Desde el punto de vista estilístico, hay que hacer notar que el pasaje que estudiamos es notablemente pesado por la repetición de giros y por

---

[12] HIPP., *Ref* 1, pr, 8-11 (GCS 26, 3-4).

[13] Sobre los recursos literarios empleados habitualmente en la literatura antiherética: I. OPELT, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen* (Heidelberg, 1965) 228-237; W. BAUER, *Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*^{2} (Tubinga, 1964) 136-176; F. JACQUES, *Le schismatique tyran furieux:* MEFRA 94 (1982) 938-945.

[14] HIPP., *Ref* 1, pr, 11 (GCS 26, 4, 9-11): γυμνοὺς καὶ ἀσχήμονας τοὺς αἱρεσιάρχας παραστήσομεν.

[15] HIPP., *Ref* 9, 11, 1.4 (GCS 26, 245, 12, 17; 246, 8, 12). Sobre este aspecto de la narración de Hipólito. BEYSCHLAG [n. 37] TZ 20 (1964) 106-122.

[16] P. WENDLAND, *Einleitung* (GCS 26, XI-XVII).

la acumulación de participios, frecuentemente con matiz temporal, causal o final, que hay que deducir del contexto.

3. Datación de los hechos

Para la determinación aproximada de la fecha de los acontecimientos tenemos datos bastante seguros. Los hechos ocurrieron en Roma en tiempo de Cómodo (180-192), durante la prefectura urbana de Fusciano: *Seius Fuscianus* fue *praefectus urbi* o poco antes del año 188 o entre el 188 y 190[17]. El indulto de los cristianos condenados a trabajos forzados en las minas de Cerdeña ocurrió durante el pontificado de Víctor (*ca.* 189-*ca.* 198)[18] y en la época en que Marcia era concubina de Cómodo y obtenía de él favores, por tanto, antes del 31 de diciembre del 192, en que Cómodo fue asesinado con intervención de Marcia[19]. Dado que entre la quiebra del negocio de Calisto y su condena por Fusciano pasó algún tiempo (*Ref* 9, 12, 5) y que la creación y desarrollo del negocio hasta su quiebra llevó también su tiempo (*Ref* 9, 12, 1), se podría situar el comienzo de los hechos hacia el año 185 ó 186, durante el imperio de Cómodo (180-193) y el pontificado de Eleuterio (*ca.* 174-*ca.* 189)[20]. Como la *Refutación* se escribió después del 222, hay que contar con una distancia de al menos treinta y cinco años entre los sucesos narrados y la redacción (o al menos la publicación) de la obra de Hipólito.

Los trece años del imperio de Cómodo son bastante oscuros por lo que se refiere a la historia del Derecho romano. La *damnatio memoriae* que recayó sobre él ha borrado en gran parte la traza de sus constituciones[21]. La composición de su *consilium principis*, si es que funcionó, es desconocida[22]. Por otro lado, el nivel de la jurisprudencia fue extraordinariamente alto, ya que probablemente seguían ejerciendo su profesión algunos de los grandes juristas de la época de Marco Aurelio y estaban comenzando a hacerlo los de la época severiana.

---

[17] GROAG, *Seius* 9: RE 2A/1, 1122-1124; G. VITUCCI, *Ricerche sulla praefectura urbi in età imperiale* (Roma, 1956) 118.

[18] Sobre las listas de obispos de Roma: A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* 2/1 (Leipzig 1897) 144-202; CASPAR [n. 3] 1, 8-16; T. KLAUSER, *Die Anfänge der römischen Bischofsliste:* JbAC Eb 3 (1974) 207-211. Sobre el pontificado de Víctor: CASPAR, [n. 3] 1, 19-22.

[19] R. HANSLIK, *Commodus 1:* KP 1, 1263.

[20] M. RAUER, *Eleutherus:* RGG³ 2, 419.

[21] *HA Comm* 18-20. G. GUALANDI, *Legislazione imperiale e giurisprudenza* (Milán, 1963) 1, 155-156, sólo registra siete constituciones de Cómodo.

[22] J.A. CROOK, *Consilium Principis* (Cambridge, 1955) 76-78.

Para las comunidades cristianas, el imperio de Cómodo fue una época de paz exterior y de grandes tensiones y transformaciones internas. Eusebio de Cesarea informa que en ese tiempo todas las iglesias gozaron de paz, que se produjo un gran movimiento de conversiones y de penetración del cristianismo en los niveles sociales más elevados[23]; de hecho, hay prueba epigráfica de la existencia de algún cristiano muy bien situado en la casa imperial[24]. Es cierto que hubo algunas persecuciones esporádicas, pero se trató siempre de sucesos aislados de carácter local, nacidos de la hostilidad personal de algún gobernador[25].

Aunque es imposible calcular el número de los miembros de la comunidad (o tal vez más exactamente de las comunidades) cristiana de Roma, es históricamente cierto que se trató de un colectivo bastante numeroso, en pleno proceso de desarrollo y con graves tensiones internas entre grupos[26]. El rápido crecimiento del número de cristianos había tenido la consecuencia natural de un descenso del nivel ético y de una debilitación del ideal heroico de la época primitiva. Entre los obispos de Roma de fines del siglo II y principios del III se percibe la búsqueda de un cristianismo realista, accesible a todos y más acomodado a las necesidades de la vida. Por otra parte, como reacción se constata la existencia de grupos en los que se recrudecen las esperanzas apocalípticas, la exaltación del martirio, el rigorismo moral y la hostilidad frente al poder público[27]. En nuestro caso, Hipólito era un destacado rigorista, mientras que las medidas disciplinares de Calisto muestran un gran realismo, criticado como laxista por sus adversarios.

En el campo de la especulación teológica las tensiones eran muy fuertes, sobre todo en Roma, adonde confluían todos los grupos y todas las tendencias teológicas: Marción, los gnósticos Cerdón y Valentín, los montanistas, los modalistas, los subordinacionistas, los adopcionistas, que habían llegado y se habían establecido en Roma... Unas veces constituyeron comunidades disidentes, otras se mantuvieron con fuertes tensiones dentro de la comunidad principal.

---

[23] EUS., *HE* 5, 21, 1. Sobre este punto: A. V. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitun des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*[4] (Leipzig 1924) 2, 562-563.

[24] O. MARUCCHI, *Epigrafía cristiana* (Milán, 1910) n. 259; 259 bis, p. 220: H. BRANDENBURG, *Rec. Instinski:* JbAC (1964) 155-158.

[25] J. MOREAU, *La persècution du christianisme dans l'Empire Romain* (París, 1965) 61-63; H. GREGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire Romain* (MémAcBelg 56/5 [1964] 28-29).

[26] Sobre la situación de la comunidad cristiana de Roma en esta época: G. LA PIANA, *The Roman Church at the End of the Second Century:* HTR 18 (1925) 202-225; CASPAR [n. 3] 1, 25-28.

[27] Una manifestación típica de este espíritu es el *Comentario a Daniel* escrito por Hipólito entre los años 202-204. Excelente enmarque en su ambiente en G. BARDY, Introd. a HIPP., *CommDan* (SC 14, 10-27).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

4. La naturaleza de las actividades de Carpóforo y Calisto

Según la *Refutación,* Carpóforo, liberto cristiano de la casa imperial, económicamente bien situado, confió a su esclavo Calisto una importante suma de dinero, encargándole que la hiciese producir mediante actividades bancarias (*Ref* 9, 12, 1). La noticia contiene varios puntos que conviene examinar.

De Carpóforo sabemos que era cristiano, liberto de la casa imperial, que tenía abundante dinero (*Ref* 9, 12, 1.6.13). Todos esos rasgos encajan bien en el último tercio del siglo II en Roma. Carpóforo es un típico nombre griego de esclavo, sin que esto implique necesariamente que quien lo llevaba procediese del mundo helenístico[28]. La *Prosopographia Imperii Romani* solamente registra dos *Carpophori:* uno gladiador y otro actor de teatro[29]. Al de nuestra narración se le ha tratado de identificar con verosimilitud con un liberto de Marco Aurelio cuyo epitafio se conserva[30]. La presencia de un cristiano en la casa imperial no debió de ser un fenómeno extraño en esa época[31]. Tampoco es un hecho anacrónico que un cristiano de prestigio entre los miembros de la comunidad cristiana de Roma se dedicase a negocios de dinero. Algo antes del año 150, Hermas, un cristiano rigorista de habla griega, escribió en Roma una obra de género apocalíptico muy apreciada y leída en la segunda mitad del siglo II[32]: en ella insistía en los peligros de la riqueza y de los negocios mundanos[33]; pero de sus continuas referencias a cristianos enredados en

---

28 M.L. GORDON, *The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire:* JRS 14 (1924) 103-107.

29 PIR² 1, 105 (C 644-645).

30 CIL VI 13040 M. Aurelius Augg. lib. Carpophorus. Sugieren la identificación GÜLZOW [n. 1] 152 n. 3; J. ANDREAU, *La vie financière dans le monde romain* (Roma-Paris, 1987) 631 n. 107.

31 BRANDENBURG [n. 5] JbAC 7 (1964) 155-158.

32 Sobre Hermas: ALTANER [n. 5] 55-58; QUASTEN [n. 5] 1. 92-105 (trad. esp. 1, 97-109). Su obra escrita en griego y titulada *Pastor* está dividida en tres partes: Visiones *(Vis)*, Mandatos *(Mand)* y Comparaciones *(Sim)*. Texto en GCS 48 (ed. M. WHITTAKER) y SC 53 (ed. R. JOLY). Hay una edición con introd, y trad, esp. de D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*² (BAC 65) (Madrid, 1967) 887-1092.

33 Según su propia confesión, los negocios le habían absorbido demasiado y habían sido causa de que descuidase la educación de su familia (HERM., *Vis* 2, 3, 1), de forma que cuando era rico resultaba inútil (*Vis* 3, 6, 7). Hay cristianos ricos y con negocios que en momentos difíciles niegan al Señor por causa de la riqueza y de sus negocios (*Vis* 3, 6, 5). En la vida de negocios, los cristianos se debilitan (*Vis* 3, 11, 3; *Sim* 2, 4) y corren peligro (*Mand* 3, 5). Los que están muy ocupados, pecan mucho absorbidos por su actividad sin servir a Dios (*Sim* 4,5); se les oscurece la visión y se corrompen (*Mand* 10, 1, 4; *Sim* 9, 30, 4). Existe la posibilidad de que el cristiano se aparte de las normas del cristianismo y se atenga a las del mundo (*Sim* 1, 5). El cristiano ha de vivir en este mundo como en el extranjero, contentándose con lo

la riqueza y en el dinero cabe deducir con probabilidad su existencia[34]. En las comunidades cristianas, con el paso del tiempo, se había ido debilitando la sensación de que el fin del mundo era inminente, se fue prestando mayor interés a las realidades terrenas y fue perdiendo terreno la exaltación de la pobreza, tan acentuada en algunos pasajes del Antiguo Testamento, de los evangelios sinópticos y de otros escritos luego recogidos en el Nuevo Testamento[35]. Se fue generalizando una mayor amplitud de miras hacia la riqueza y sus posibilidades para hacer el bien[36].

Por lo que se refiere concretamente a la comunidad de Roma, hay que destacar a este respecto algunas noticias sueltas significativas. A comienzos del imperio de Antonino Pío (138-161) había llegado a Roma, procedente de Asia Menor, Marción, que era naviero (*nauclerus*, ναύτης) y teólogo, hijo del obispo de Sínope y excomulgado por él: al llegar hizo un donativo a la comunidad cristiana de 200.000 sestercios[37]. En el último decenio del siglo II, Teodoto «el banquero» (τραπεζίτης), llamado así para distinguirlo de su maestro, Teodoto «el guarnicionero», excomulgado por el papa Víctor, intentó fundar en Roma una comunidad adopcionista[38].

El tipo de negocio de Calisto queda descrito en la *Refutación* como un negocio de banca. El texto habla expresamente del encargo (de Carpóforo a Calisto) de obtener beneficios del dinero por el ejercicio de prácticas bancarias (ἐκ πραγματείας τραπεζιτικῆς) (*Ref* 9, 12, 1) y de que Calisto emprendió un negocio de banca (τράπεζαν ἐπεχείρησεν) (*Ref* 9, 12, 1). El término τράπεζα en este contexto designa inequívocamente «banca», o al menos, «actividades bancarias»[39]. Las actividades

suficiente (*Sim* 1. 6) y sin pretender acumular riquezas (*Sim* 1, 2). El rico tiene muchos bienes, pero es pobre ante Dios (*Sim* 2, 4).

[34] Además de varios de los pasajes reseñados en la nota anterior, cabe señalar la idea recurrente en Hermas de que hay cristianos metidos en sus negocios que no se integran con los santos en la vida de la comunidad, y que tienen prestigio entre los *paganos* (HERM., *Sim* 8, 8, 1-2; 8, 9, 1; 9, 20, 1-4).

[35] Sobre la exaltación de la pobreza en el primitivo cristianismo: E. BAMMEL, πτωχός: TWNT 6, 902-912; D. MICKEL, *Armut* 2: TRE 4, 72-76; L.E. KECK, *Armut* 3: TRE 4, 76-80; F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (Friburgo, 1964) 76-84; 193-199.

[36] Sobre este punto: R. BOGAERT, *Geld (Geldwirtschaft)*: RAC 9, 850-858; 899-903, con bibliografía. La más clara exposición de la actitud positiva (aunque con reservas) ante la riqueza se halla en la homilía de Clemente de Alejandría sobre este tema (GCS 17, 157-191). Sobre el tema: A.M. RITTER, *Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien*: ZKG 86 (1975) 1-25.

[37] TERT., *Praescr* 30, 2; *Marc* 4, 4. Sobre este punto: A. V. HARNACK, *Marcion*² (TU 45 [1924] 21-42).

[38] *Anon* (EUS., *HE* 5, 28, 9). Véase HARNACK, *Dgmg* [n. 10] 1, 710-711.

[39] R. BOGAERT, *Banques et banquiers dans les cités grecques* (Leiden, 1968) 37-41.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

expresamente mencionadas en la narración lo confirman: se habla de depósitos (παραθῆκαι) de los clientes confiados a Calisto (***Ref*** 9, 12, 1.6), de dinero que se había invertido y estaba en manos de otros (ἔχειν παρά τισι χρῆμα ἀποκείμενον) (***Ref*** 9, 12, 5) y de presuntos deudores (χρεώστες) (***Ref*** 9, 12, 7). Todo hace suponer que Calisto recibía dinero de sus clientes en depósito abierto, posiblemente a bajo interés, y lo prestaba a interés (o a mayor interés) para lucrarse con la diferencia. Esta práctica era usual entre los banqueros y entre quienes sin serlo ejercían actividades análogas[40]. Para designar el primer tipo de operaciones (depósito de dinero abierto), Hipólito emplea el término παραθήκη, usual en el mundo griego y helenístico, que en la literatura extrajurídica se tradujo al latín por *depositum* pero cuyo contenido jurídico no coincidía exactamente con el del ***depositum*** romano. La παραθήκη (παρακαταθήκη) era la entrega de una cosa para su guarda y ulterior devolución con base en la confianza que se tenía en quien recibía la cosa. Su contenido era mucho más amplio e indefinido que el del *depositum* ya que el objeto entregado en παραθήκη podía ser perfectamente una cosa fungible sin individualizar, y si se trataba de dinero, podía ser un depósito cerrado o abierto, a interés o sin interés: todo dependía de lo que se conviniese entre las partes[41]. En Roma, en cambio, a finales del siglo II en teoría seguía en pie el principio tradicional típicamente romano de que el hoy llamado depósito de dinero abierto no era ***depositum*** sino ***mutuum*** y que para que se pudieran exigir intereses por parte de quien hacía la entrega era necesaria una *stipulatio* complementaria[42]. Sin embargo, al margen de la teoría, está bien documentada (no sólo en las regiones helenísticas) la práctica de entregas de dinero en depósito abierto sin vestigio ninguno de ***stipulatio*** de intereses, que, sin embargo, da-

---

[40] Sobre las actividades financieras en Roma: LAUM, *Banken:* RE Suppl 4, 73-78; BOGAERT, *Banques* [n. 39] 307-363; J. ANDREAU [n. 30] 485-606; A. BÜRGE, *Fiktion und Wirklichkeit: Soziale und rechtliche Situation des römischen Bankwesens:* ZSS 104 (1987) 476-483; 488-500.

[41] Sobre la παραθήκη: W. HELLEBRAND, Παρακαταθήκη: RE 18/ 3, 1188-1199; B. KÜBLER, *Griechische Tatbestände in den Werken der kasuistischen Literatur:* ZSS 29 (1908) 195-199; P. FREZZA, Παρακαταθήκη: Symb Taubenschlag 1 = Eos 48/1. 140-145; A. EHRHARDT, *Parakatatheke:* ZSS 75 (1958) 32-70; E. KIESSLING, *Über den Begriff der Paratheke:* Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek 5 (1956) 69-77; D. SIMON, *Quasi* παρακαταθήκη: ZSS 82 (1965) 39-65; M.T. KLAMI, *Depositum und* παρακαταθήκη: FgKaser (1986) 90-97.

[42] KÜBLER [n. 41] ZSS 29 (1908) 191-192; F. BONIFACIO, *Ricerche sul deposito irregolare in diritto romano:* BIDR 49-50 (1947) 133; V. BRASIELLO, *Aspetti innovativi delle costituzioni imperiali:* StDe Francisci 4, 484-487; H.T. KLAMI, *Mutua magis videtur quam deposita* (Helsinki, 1969) 120-142; V. DE VILLA, *Le usurae ex pacto nel diritto romano* (Roma, 1937) 85-86; M. KASER, *Mutuum und stipulatio:* ErMaridakis 1, 161-167.

ban pie a quien había hecho la entrega para pretender que se le pagasen intereses[43]. Ulpiano, por su parte, menciona la práctica de quienes obtenían intereses de los banqueros por las sumas de dinero que les habían entregado en depósito (*qui depositis nummis usuras a mensulariis acceperunt*)[44]. Los clásicos prácticamente contemporáneos de los hechos que estamos estudiando (Cervidio Escévola, Papiniano, Ulpiano, Paulo) se ocuparon de la calificación jurídica de esos negocios y de la posibilidad de que el depositante pudiera exigir intereses: sus correspondientes textos, tal como aparecen en el Digesto, dejan la impresión de estar cuando menos abreviados y su estudio nos alejaría del tema central de este trabajo[45].

La narración de Hipólito plantea el problema de si Calisto fue un *argentarius* propiamente tal o una de las muchas personas que sin serlo ejercían en el mundo romano actividades financieras análogas a las de los *argentarii*[46]. Aunque, como hemos visto, Hipólito calificaba esas actividades como bancarias (τράπεζα, πραγματεία τραπεζιτική) (*Ref* 9, 12, 1), en absoluto cabría que un autor no jurista emplease esos términos en sentido no técnico, sino descriptivo. En la narración se habla de recibir depósitos y hacer préstamos, pero falta toda referencia a una actividad típicamente diferenciadora del *argentarius* como era la organización de subastas[47]: sin embargo, de ese silencio en este contexto no cabe deducir nada.

Tampoco aclara nada la cuestión el dato de que las actividades de Calisto se desarrollaron en la llamada ***Piscina Publica*** (Πισκίνη Πουπλική) (*Ref* 9, 12, 1). Esta designación podía referirse o bien a la zona donde se halló un estanque llamado *piscina publica* desecado probablemente ya el siglo I aC y situado junto a la *porta Capena*, en el arranque de la *via Appia*[48], o bien el *vicus piscinae publicae*, calle que desde ese mismo lugar se dirigía hacia el sur hasta la *porta Raudusculana* y con-

---

[43] Ejemplos en *P. Fouad* I 45 (FIRA² 3, 392 nr. 121); *TabDac* 12 (FIRA² 3, 391 nr. 120); *Dig* 16, 3, 28 (SCAEV., *Resp* 1); 32, 37, 5 (SCAEV., *Dig* 18); 34, 3, 28, 8 (SCAEV., *Dig* 16); 16, 3, 24 (PAP., *Quaest* 9); 16, 3, 26, 1 (PAUL., *Resp* 4); 22, 1, 41. 2 (MOD., *Resp* 3). Breve comentario y bibliografía sobre estos pasajes: J. DE CHURRUCA, *Die Gerichtsbarkeit des praefectus urbi über die argentarii im klassischen römischen Recht:* ZSS 108 (1991) 315-323.

[44] ULP., *Ed* 63 (*Dig* 42, 5, 24, 2). Lo mismo en ULP., *Ed* 30 (*Dig* 16, 3, 7, 3). Sobre estos pasajes: BONIFACIO [n. 42] BIDR 49-50 (1947) 147-151; J. MICHEL, *Gratuité en droit romain* (Bruselas, 1962) 85-91; W. LITEWSKI, *Le dépôt irregulier:* RIDA 22 (1975) 287-295; KLAMI [n. 42] 196-218; BÜRGE [n. 40] ZSS 104 (1987) 471 n. 23; 553-554.

[45] CHURRUCA [n. 43] ZSS 108 (1991) 315-323.

[46] Sobre este punto: BÜRGE [n. 40] ZSS 104 (1987) 489-500.

[47] Sobre la intervención de los *argentarii* en las subastas: G. THIELMANN, *Die römische Privatauktion* (Berlín, 1961) 48-55; H. ANKUM, *Quelques problèmes concernant la vente aux enchères en droit romain classique:* StScherillo 1, 377-393; BÜRGE, [n. 40] ZSS 104 (1987) 486.

[48] K. SCHNEIDER, *Piscina:* RE 20/2, 1789-1790; U. PAOLI, *Vita romana*[10] (Florencia, 1962) 349.

servaba ese nombre durante la época imperial[49], o bien a toda la *XII regio* de las catorce creadas por Augusto, a la que en tiempos de Constantino y probablemente ya antes se le daba el nombre de *Piscina Publica*[50]. La *XII regio*, situada al sur de Roma, estaba densamente poblada y era en su mayor parte de carácter popular[51]. En todo caso, ninguna de las tres localizaciones del topónimo se hallaba en la gran zona comercial de Roma entre el Foro y el Tíber, en la que normalmente se establecían los banqueros romanos[52]. Por otra parte, la *XII regio* de Augusto, junto con la I y la XIII, quedó prácticamente toda ella englobada en la *I regio* de las creadas por el papa Fabián a mediados del siglo III para efectos eclesiásticos, y en la que se encontraban importantes cementerios cristianos[53]. Ello, junto con otros datos, ha dado lugar a pensar que en la *XII regio (Piscina Publica)* la población cristiana era más abundante que en otras zonas de la ciudad[54]. Ahora bien según Hipólito, los cristianos, y concretamente personas como las viudas, no precisamente dedicadas a las actividades financieras, constituían parte de la clientela que depositó sus fondos en la banca de Calisto (*Ref* 9, 12, 1). Todo ello podría ser un indicio de que Calisto, más que un *argentarius* con establecimiento fijo en un lugar público, pudo ser un agente móvil que buscaba y atendía a su clientela de depositantes y prestatarios. Sin embargo, en el momento de valorar esta hipótesis hay que tener en cuenta que es una construcción de carácter combinatorio, que algunos de sus puntos de apoyo son débiles y otros (como la importancia relativa de las viudas en la clientela de Calisto) están probablemente distorsionados en la malévola polémica de Hipólito.

En todo caso, respecto a la calificación del negocio de Carpóforo y Calisto hay que hacer notar dos cosas: Primero, que la distinción entre los *argentarii y* otras personas que sin serlo practicaban algunas de sus actividades (depósitos y préstamos) no siempre debió de ser fácil en Roma[55]. Y que sólo debió de tener repercusión en el campo jurídico en lo relativo a la jurisdicción del *praefectus urbi* sobre los eventuales conflictos con los clientes[56].

---

[49] SCHNEIDER, [n. 48] RE 20/2, 1790; F. COARELLI. *Guida archeologica di Roma*[4] (Milán, 1984) 296; L. HOMO, *Rome impériale et l'urbanisme dans l'antiquité* (París, 1971) 360.

[50] Sobre la división administrativa de Roma en doce regiones: HOMO [n. 49] 100-114.

[51] Sobre las características de la *XII regio:* HOMO [n. 49] 100-10; 109; 322-323; COARELLI [n. 49] 296.

[52] PAOLI [n. 48] 43-48; HOMO [n. 49] 292; 353; ANDREAU [n. 30] 402.

[53] O. MARUCCHI, *Manuale di archeologia cristiana*[3] (Roma, 1923) 395.

[54] BOGAERT [n. 2] AncSoc 4 (1973) 254; COARELLI [n. 49] 296.

[55] ANDREAU [n. 30]; CHURRUCA [n. 43] ZSS 108 (1991) 308.

[56] La jurisdicción del *praefectus urbi* sobre los conflictos en los que fuesen parte los *argentarii* fue establecida por Adriano (*Dig* 1. 12, 2 [PAUL., *OffPrUrb*]). Sobre el alcance de esta medida: CHURRUCA [n. 43] ZSS 108 (1991) 304-306; 311-313.

Segundo, que aun en el caso de ser Calisto un *argentarius* propiamente tal, el volumen económico de su empresa debió de ser relativamente reducido, como ocurrió en el mundo antiguo en todos los negocios de banca[57].

5. La estructura jurídica interna del negocio de Carpóforo y Calisto

La intervención de esclavos en la vida comercial romana estaba muy extendida en el siglo II[58]. Aunque jurídicamente carecían de patrimonio, los esclavos podían obligarse y obligar otros. Para determinar hasta qué punto y por qué medios eran exigibles al dueño las obligaciones contraídas y no pagadas por el esclavo, era decisiva la estructura jurídica de la empresa. En la práctica, y dentro del campo de las actividades financieras, en las fuentes jurídicas romanas aparecen diversas posibilidades:

a) Que el dueño encargase a un esclavo prestar dinero a interés *(praeponere servum pecuniis faenerandis* o *mutuis pecuniis dandis)* dentro probablemente de un negocio más amplio con ramas diferenciadas[59]. A veces se especifica, implícita o explícitamente, en los textos que la *praepositio* no se extiende a otras cosas (por ejemplo, a asumir deudas ajenas[60] o a intervenir en el negocio de grano tomando en arrendamiento graneros y mediando en el pago a los suministradores[61]. En un caso se especifica que la *praepositio* incluye la facultad de aceptar garantías pignoraticias[62].

b) Que el dueño encargase concretamente a un esclavo recibir dinero en préstamo *(preponnere servum mutuis pecuniis accipiendis)* posiblemente dentro del marco de un negocio más amplio[63]. En los casos registrados en estos dos grupos no especifican los textos que el dueño fuese un *argentarius*, aunque tampoco lo excluyen.

---

57 BÜRGE [n. 40] ZSS 104 (1987) 465-468.

58 BOGAERT, *Banques* [n. 39] 386; BÜRGE [n. 40] ZSS (1987) 498-499; I. BUTI, *Studi sulla capacità patrimoniale dei servi* (Nápoles, 1967) 73-123; R. MARTINI. *Autonomia negoziale dei servi e obligationes naturales:* Labeo 22 (1980) 104.

59 *Dig* 14, 5, 8 (PAUL., *Decr* 1); 14, 3, 5, 2 (LAB.-ULP., *Ed* 28); 14, 3, 19, 3 (PAP., *Resp* 3).

60 *Dig* 14, 3, 19, 3 (PAP., *Resp* 3).

61 *Dig* 14, 5, 8 (PAUL., *Decr* 1).

62 *Dig* 14, 5, 8 (PAUL., *Decr* 1).

63 *Dig* 14, 3, 13, pr (PAP., *Resp* 3).

c) Que el dueño pusiese a un esclavo o a un liberto al frente de un negocio de banca *in mensa habere servum praepositum*[64]; *mensae nummulariae habere libertum praepositum*[65].

d) Que el dueño de un negocio de banca encargase a un esclavo solamente recibir dinero (*servum institorem apud mensam pecuniis accipiendis habere*)[66] o eventualmente otra función concreta.

e) Que el esclavo emprendiese con su peculio un negocio propio sin intervención, aprobación ni conocimiento de su dueño[67].

f) Que el esclavo, por indicación o al menos con conocimiento o sin oposición de su dueño, invirtiese la totalidad o una parte del peculio en un negocio propio[68].

Los cuatro primeros casos (*a-d*) implican una *praepositio institoria* que, en el supuesto de que el esclavo no pagase las deudas contraídas dentro del marco de su nombramiento, daría la posibilidad a los acreedores de exigir la totalidad de la deuda al dueño mediante una *actio institoria*[69]. El quinto supuesto *(e)*, que en la hipótesis mencionada daría lugar a una *actio de peculio*[70], no nos interesa aquí, ya que no corresponde a la relación que existía entre Carpóforo y Calisto, como se verá en seguida. En el último supuesto *(f)*, el impago de las deudas por parte del esclavo podía dar lugar a un llamamiento a los acreedores, incluido el dueño (*vocare in tributum*), para repartirse proporcionalmente lo que quedase del peculio (o de la parte de éste invertida en el negocio), y eventualmente a una *actio tributoria* contra el dueño si éste hubiese actuado dolosamente en el reparto[71].

La narración de Hipólito dice textualmente: Τούτῳ ὁ Καρποφόρος ἅτε δὴ ὡς πιστῷ χρῆμα οὐκ ὀλίγον καταπίστευσεν ἐπαγγειλάμενῳ κέρδος προσοισείν ἐκ πραγματείας τραπεζιτικῆς (*Ref* 9, 12, 1). El principio no ofrece dificultad ninguna: «Carpóforo confió no poco dinero a éste [Calisto] como a persona de confianza.» El sentido hasta aquí es claro: καταπιστεύειν significa «confiar» (algo a alguien)[72]. La segunda parte ofrece dos posibilidades de traducción según sea el senti-

---

64 *Dig* 14, 3, 5, 3, (ULP., *Ed* 28).

65 *Dig* 14, 3, 20, 1, (SCAEV., *Dig* 5).

66 *Dig* 14, 3, 19, 1, pr (PAP., *Resp* 3).

67 Abundantes pasajes recogidos por BUTI [n. 58] 147-148.

68 *Dig* 14, 4, 1, pr (ULP., *Ed* 29).

69 Sobre la *actio institoria:* E. VALIÑO, *Las actiones adiectitiae qualitatis y sus relaciones básicas en el Derecho romano:* AHDE 37 (1967) 983-987.

70 Sobre la *actio de peculio:* VALIÑO [n. 69] AHDE 37 (1967) 391-407.

71 Sobre este punto: E. VALIÑO, *La actio tributoria:* SDHI 33 (1967) 103-127.

72 W. PAPE, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*[2] (Braunschweig, 1874-1875) 1, 1254.

do que se dé al verbo ἐπαγγέλλειν, que puede significar «anunciar» (oficialmente con carácter imperativo) y «prometer»[73]. En el manuscrito único de la *Refutación* se lee ἐπαγγειλαμένῳ (participio de aoristo medio) en dativo, referido, por tanto, a τούτῳ (Calisto), lo que da la traducción: «entregó dinero a éste, *que prometió* obtener beneficios mediante el negocio de banca». Algún editor anterior a Wendland corrige la lectura del manuscrito de París y lee ἐπαγγειλάμενος en nominativo[74], referido, por tanto, a Carpóforo, lo que da la traducción: «entregó dinero a éste *ordenándole* obtener beneficios mediante el negocio de banca».

Desde el punto de vista jurídico caben dos interpretaciones: cabría pensar en un acto de constitución de peculio con indicación-orden de invertirlo en negocios bancarios, o al menos con conocimiento de que se iba a hacer así[75]. El negocio sería de Calisto y el lucro sería también para él. Dado que, a juzgar por otros datos que da Hipólito, Carpóforo era hombre eficaz y práctico (*Ref* 9, 12, 3.4.6.9.13), se podría suponer que también él pretendería lucrarse del negocio, por ejemplo, por el sistema muy usual en su tiempo de manumitir más tarde a su esclavo, a cambio de una suma de dinero que el esclavo hubiese ganado en el negocio emprendido con el peculio[76]. Estaríamos en la sexta *(f)* hipótesis de las antes mencionadas. Junto a esta interpretación cabría perfectamente otra: se trataría de una *praepositio institoria* por la que Carpóforo ponía al frente del negocio de banca que él emprendía a su esclavo Calisto con facultades de gerencia que no se precisan en la narración, pero que probablemente debieron de ser muy amplias[77]. Estaríamos en la tercera hipótesis *(c)* de las anteriormente señaladas.

Aunque las consecuencias jurídicas (responsabilidad de Carpóforo) serían muy distintas en una y otra interpretación, Hipólito, que no pretendía exactitud jurídica en su narración, emplea una formulación ambigua. Otros datos que se desprenden de ella son también ambiguos. Calisto actuaba con gran libertad y con muy amplias facultades, lo que era normal en las dos hipótesis señaladas. Carpóforo contaba siempre con personas que le informaban (*Ref* 9, 12, 1.2.5.8), lo que no significa necesariamente el control que ejerce el dueño del negocio sobre las actividades de su gerente. Los depositantes, según la narración, actuaron movi-

---

[73] PAPE, [n. 72] 1, 787-788.

[74] GCS 26, 246 app.

[75] Sobre estos puntos: BUTI [n. 58] 18-48; VALIÑO [n. 71] SDHI 33 (1967) 107-109.

[76] Sobre la compra de la propia libertad: M. KASER, *Das römische Privatrecht* I^2 (Munich 1971) 188; H. RÄDLE, *Finanzielle Aspekte der Freilassung von Sklaven in Delphi:* Historia 19 (1970) 613-617; IDEM, *Der Selbstverkauf griechischer Sklaven:* ZSS 89 (1972) 325-333.

[77] Sobre la *praepositio institoria:* VALIÑO [n. 69] AHDE 37 (1967) 356-359; S.E. WUNNER, *Contractus* (Colonia-Graz 1964) 108-133.

dos por la confianza que les inspiraba el saber que Carpóforo estaba en el negocio o detrás de él (*Ref* 9, 12, 1.6): como veremos luego, este dato es también ambiguo. Carpóforo se sintió preocupado por las personas que habían depositado dinero confiando en él y lo habían perdido (φοντίζειν τῶν παραθηκῶν) (*Ref* 9, 12, 6), pero no se precisa si esa preocupación era sólo moral o también jurídica ni qué alcance práctico tuvo. Quedan, por tanto, en pie como posibles las dos interpretaciones antes expuestas. Cabe, en cambio, descartar las hipótesis *a)*, *b)* y *d)*, que implican una limitación de funciones que para nada aparece en el texto y la hipótesis *e)*, que implicaría el desconocimiento de Carpóforo de las actividades de su esclavo.

6. La quiebra y sus consecuencias

La bancarrota de pequeños negocios como el de Calisto debió de ser frecuente en Roma[78], cosa explicable dado que gran parte de las imposiciones solían ser a la vista, y en la banca de esa época no existían normas que exigiesen unas reservas para hacer frente a circunstancias imprevistas[79]. Por otra parte, consta que la coyuntura económica en tiempo de Cómodo fue difícil: fuerte subida de precios, deterioro de la calidad de la moneda, pérdida de confianza en el valor del dinero, etc.[80]. En esas circunstancias, la quiebra de la banca de Calisto es perfectamente explicable.

Hipólito la presenta como un hecho fraudulento: dice escuetamente que, «habiendo malgastado todo, se hallaba en dificultades» (ἐξαφανίσας τὰ πάντα ἠπόρει) (*Ref* 9, 12, 1). Ἀπορεῖν significa «estar en dificultades», y concretamente, «estar sin fondos»[81]. En nuestro texto se refiere indudablemente a las dificultades de Calisto para devolver el dinero depositado que se le reclamaba. Hipólito presenta a Calisto como culpable de esas dificultades con matices que sugieren el dolo. El nexo causal está implícito en el participio de aoristo (ἐξαφανίσας) seguido de imperfecto[82]. Ἀφανίζειν significa propiamente «hacer desaparecer», con frecuencia con el matiz de «sustraer»[83], y ἐξαφανίζειν tiene el mismo signi-

---

78 BOGAERT, *Banques* [n. 39] 391-393.

79 T. PEKÁRY, *Trapeza* 2: KP 5, 927.

80 F. HEICHELHEIM, *Zur Wahrungskrisis des römischen Imperium im 3. Jahrhundert:* Klio 26 (1933) 102-105; T. PEKÁRY, *Studien zur römischen Wahrungs- und Finanzgeschichte:* Historia 8 (1959) 444-454; BOGAERT [n. 2] AncSoc 4 (1973) 254.

81 PAPE [n. 72] 1, 283-284.

82 E. SCHWYZER-A. DEBRUNNER, *Griechische Grammatik*[2] (Munich, 1959) 390-391.

83 PAPE [n. 72] 1, 367.

ficado en grado intensivo[84]. En nuestro caso tiene un claro sentido peyorativo.

En la ética popular de la Antigüedad, la no devolución del depósito era un hecho particularmente reprobable[85], lo que en el derecho romano llevó a la implicación de infamia en la condena por la *actio depositi*[86] y en la apologética cristiana a la presentación de los cristianos como un grupo particularmente cuidadoso de la devolución del depósito[87]. Hipólito acentúa ese aspecto denigrante al decir que los fondos dilapidados procedían de las viudas y hermanos confiados en la solvencia de Carpóforo (*Ref* 9, 12, 1). La observación de Hipólito distorsiona probablemente los hechos al mencionar solamente esos dos grupos (viudas y cristianos) entre los que habían depositado su dinero en la banca de Calisto. Las viudas como víctimas inocentes de la persona a la que se ataca es un tópico frecuente en las invectivas contra los impíos y los ricos inmisericordes en el Antiguo Testamento[88], en la descripción del prototipo de juez injusto en el Evangelio de Lucas[89], en la polémica contra los abusos de los fariseos del Evangelio de Mateo[90], en la crítica de los adversarios internos en la literatura cristiana primitiva[91]. Un último aspecto peyorativo subrayado por Hipólito es el abuso de confianza, al afirmar dos veces que los clientes cristianos de Calisto habían depositado su dinero confiados en la persona de Carpóforo (προσχήματι τοῦ Καρποφόρου) (*Ref* 9, 12, 1.6). Πρόσχημα significa «adorno», «pretexto», «excusa», frecuentemente con el matiz de simulación[92].

En la narración de Hipólito no hay vestigio de que los acreedores acudiesen a la autoridad jurisdiccional para cobrar (al menos parcialmente) sus créditos por el procedimiento al que dos veces alude Ulpiano al comentar el Edicto del Pretor[93]. Hipólito se limita a informar de que Carpóforo, al enterarse de lo ocurrido, dijo que iba a pedir cuentas a Calisto (ἔφε ἀπαιτήσειν λόγους παρ' αὐτοῦ), aunque en realidad no pudo hacerlo por haberse fugado Calisto (*Ref* 9, 12, 2). Hipólito añade que «mu-

---

84 PAPE [n. 72] 1, 769.

85 HILDEBRAND [n. 41] RE 18/3, 1190-1194; EHRHARDT [n. 41] ZSS 75 (1958) 32-70.

86 IUL., *Ed* 1 (*Dig* 3, 2, 1); Gai 4, 182.

87 PLIN., *Ep* 10, 96, 7.

88 *Dtn* 27, 19; *Ps* 94 (93), 6; *Sap* 2, 10; *Is* 1, 23; *Jer* 5, 28 (LXX); 22, 3; *Bar* 6, 37; *Zach* 7, 10. Sobre este punto: J. KÜHLWEIN, *almana:* THAT 1, 169-173.

89 *Lc* 18, 3-5.

90 *Mt* 23, 14.

91 HERM., *Sim* 9, 26, 2; CYPR., *Ep* 52. 1, 2; 52, 2, 5.

92 PAPE [n. 72] 2, 772.

93 *Dig* 16, 3, 7, 2 (ULP., *Ed* 30); 42, 5, 24, 2 (ULP., *Ed* 63). Sobre estos textos: LITEWSKI [n. 44] RIDA 22 (1975) 287-291.

chos se lamentaban amargamente (ἀπεκλαίοντο) diciendo que habían confiado en Calisto por el buen nombre de Carpóforo y que éste decía «que le tenían sin cuidado sus propios bienes, pero que le preocupaban los depósitos» (τοῦ μέν ἰδίου ἔλεγεν ἀφειδεῖν, τῶν δὲ παραθηκῶν φροντίζειν) (*Ref* 9, 12, 6). El contenido de esta doble noticia y su terminología no técnica (ἀφειδεῖν, φροντίζειν) dejan ver claramente que Hipólito habla del aspecto ético-social del conflicto, sin referencia alguna a sus consecuencias jurídicas.

Hipólito informa también de que Calisto, después de su malograda fuga, afirmaba «que tenía fondos que estaban en manos de otros» (ἔχειν παράτισι χρῆμα ἀποκείμενον) (*Ref* 9, 12, 5); de que esto movió a Carpóforo a permitirle actuar de nuevo (*Ref* 9, 12, 7); y de que Calisto se dirigió contra unos judíos como contra presuntos deudores (ὡς ἐπὶ χρεώστας) (*Ref* 9, 12, 7). Hipólito presenta todo esto como un nuevo engaño de Calisto para encontrar un medio de que le quitasen la vida (*Ref* 9, 12, 7). Esta interpretación es inverosímil. De la noticia puede, en cambio, deducirse con probabilidad que Calisto tenía créditos difíciles de cobrar, tal vez como consecuencia de la coyuntura económica.

Como se puede apreciar, la narración de Hipólito adolece de falta de tecnicismo jurídico en todo lo referente a la quiebra. Por otro lado, se acentúa en este punto la animosidad en la interpretación de los hechos. Aun así, de la narración cabe deducir:

- —Que los clientes perdieron sus depósitos, sin que haya noticia expresa de que Carpóforo tradujese a la realidad sus preocupaciones éticas. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el silencio en este punto es sólo un indicio, pero no una prueba concluyente.
- —Que Carpóforo perdió su inversión, lo que manifestó más tarde ante el *praefectus urbi* (*Ref* 9, 12, 9) e hizo valer ante el obispo Víctor en contra de una posible vuelta de Calisto a Roma (*Ref* 9, 12, 13).
- —Que el intento de fuga de Calisto demuestra que temía que recayesen sobre él las consecuencias de la quiebra: ¿por su responsabilidad moral, como pretende Hipólito?; ¿por su simple imprudencia, aunque no hubiese sido fraudulenta?; ¿por su condición de esclavo, que le podía hacer temer un castigo duro y jurídicamente incontrolado por su fracaso económico? Los datos aportados por Hipólito dejan abiertas todas estas preguntas. Tal vez resulta difícil de concebir históricamente que si Calisto fue responsable por su actuación dolosa de una quiebra fraudulenta, fuese elegido, treinta años más tarde, obispo de la ciudad en la que habían ocurrido los sucesos.

7. La fuga, el proceso y sus consecuencias

La fuga de esclavos fue un fenómeno frecuente en la época del Principado[94]. Hipólito describe la de Calisto con pormenores grotescos que aquí no nos interesan. En sustancia, Calisto se escapó a Ostia para fugarse luego por mar; su amo, avisado, se lo impidió, le hizo retener y le encerró en un lugar de castigo (*Ref* 9, 12, 2-4). La conducta del esclavo cristiano Calisto está en abierta contradicción con la actitud de sumisión recomendada a los esclavos cristianos en la parenesis del cristianismo primitivo, y sobre todo con la sublimación de esa sumisión a nivel sobrenatural que aparece en las cartas deuteropaulinas[95]. No cabe entrar aquí más detenidamente en este punto y en sus eventuales relaciones con determinadas medidas del mismo Calisto en la época en que era ya obispo de Roma[96].

Hipólito dice que Calisto, estando encerrado en su lugar de castigo, habló de la existencia de fondos en manos de deudores; que algunos cristianos lo creyeron y pidieron a Carpóforo que le levantase el castigo para poder cobrar; que éste, presionado por los acreedores, ordenó que sacasen a Calisto del lugar de castigo (*Ref* 9, 12, 5-6). Hasta aquí la narración es perfectamente verosímil.

A continuación Hipólito narra un importante incidente, y al hacerlo probablemente distorsiona los hechos. Según la narración, Calisto, que no tenía nada que cobrar y no podía fugarse por estar vigilado, buscaba un medio para quitarse la vida: pretextó que iba a apremiar a unos deudores (σκηψάμενος ἐπιέναι ὡς ἐπὶ χρεώστας) y de hecho se dirigió un sábado a una sinagoga donde estaban reunidos los judíos y, plantándose allí, los provocaba (καὶ στὰς καταστεσίαζεν αὐτῶν) (*Ref* 9, 12, 7). Es verosímil que entre los que debían dinero a Calisto hubiera algún judío. La comunidad judía era floreciente en la ciudad de Roma aun después de la II Guerra Judía (132-135) y en la época de los hechos narrados por Hipólito había en la urbe varias sinagogas[97]. Es también verosímil que Calisto

---

[94] H. BELLEN, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Recht* (Wiesbaden. 1971) 1-15.

[95] *1 Tim* 6, 1-2; *Tit* 2. 9-10; *Col* 3, 22-25; *Eph* 6, 5-9. Sobre este tema: J. GNILKA, *Der Kolosserbrief* (Friburgo, 1980) 193-203; 221-227; H. W. BARTSCH, *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen* (Hamburgo, 1965) 144-159.

[96] La más significativa podría ser la permisión de los matrimonios desiguales contra la prohibición de Augusto, reforzada por Marco Aurelio. Sobre la prohibición: KASER, *RPR* I² 319. Las medidas de Calisto se conocen a través de la crítica de Hipólito, que las califica de fomento de la corrupción (HIPP., *Ref* 9, 12, 20-25 [GCS 26, 249-250]). Acertada valoración en GAUDEMET [n. 9] StPaoli 336-344.,

[97] C. ROTH. *Rome:* EncJud 14, 240-242; E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 519-525.

se dirigiera un sábado a una sinagoga como a lugar donde poder encontrar con probabilidad a algún deudor moroso. También es verosímil que en esas circunstancias se produjese un altercado. Resulta, en cambio, muy poco verosímil que todo ello fuese, como dice Hipólito, un montaje de Calisto, que lo que quería era quitarse la vida. Hipólito ya había atribuido implícitamente esa misma intención a Calisto al narrar su fuga a nado (*Ref* 9, 12, 3-4). Dado que el suicidio era algo condenado tanto por el cristianismo como por casi todos los sectores de la sociedad pagana[98], la interpretación claramente forzada de Hipólito es probablemente una manifestación de su tendencia a denigrar a su adversario por todos los medios posibles.

El resto de la narración de Hipólito es de nuevo perfectamente verosímil. El altercado acabó en tumulto, y los judíos, que se consideraban provocados, tras injuriar y golpear a Calisto lo llevaron a la fuerza ante el *praefectus urbi* y le acusaron de impedir el libre ejercicio de las prácticas religiosas judías, autorizadas por la autoridad romana, y de profesar que era cristiano (*Ref* 9, 12, 7-8). El *praefectus urbi* era la autoridad competente para actuar contra los perturbadores del orden público en la ciudad, sobre todo si, como Calisto, pertenecían a los niveles sociales inferiores[99]. Al menos desde mediados del siglo II era también quien actuaba contra los cristianos[100]. El conflicto provocado por Calisto cumplía ambas condiciones. Es, en cambio, poco probable que el caso fuese llevado ante el prefecto urbano por tratarse del conflicto de los clientes de un *argentarius* contra éste, supuesto sobre el que también tenía competencia (concurrente con la del pretor) el *praefectus urbi* desde la época de Adriano[101].

El caso dio lugar a un proceso en toda regla (πρὸ βήματος; ἐπὶ τὸ βῆμα) (*Ref* 9, 12, 8.9), lo que implica el paso de un cierto tiempo, a pesar de la impresión de inmediatez que a primera vista deja la narración de Hipólito. Ello explica la posibilidad de que Carpóforo interviniera personalmente en el proceso.

La descripción que Hipólito hace del desarrollo del juicio, es verosímil a pesar de los datos chocantes que contiene. Los judíos mantuvieron probablemente la acusación que habían hecho al llevar a Calisto ante el

---

98 H. v. GLASENAPP, *Selbstmord:* RGG³ 5, 1675-1676.

99 Sobre la jurisdicción penal del *praefectus urbi:* E. SACHERS, *Praefectus urbi:* RE 22/2, 2520-2523; VITUCCI [n. 17] 51-72; D. MANTOVANI, *Sulla competenza penale del praefectus urbi:* A. BURDESE (ed.). *Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano* (Padua, 1988) 184-186.

100 JUST., *Ap* 2, 1, 1; 2, 2, 1-20; *ActJust* A 1-5 (H. MUSURILLO [ed.], *The Acts of the Christian Martyrs* [Oxford 1972] 42-46).

101 Sobre este punto: CHURRUCA [n. 43] ZSS 108 (1991) 304-324.

prefecto: perturbación del orden público por un cristiano contra las normas establecidas por la autoridad (y tal vez también, menos probablemente, abusos de un banquero contra sus clientes). Tratándose de un proceso *extra ordinem*, la acusación no tenía por qué centrarse en un delito exactamente tipificado, sino que bastaba aducir un hecho que a juicio del prefecto fuese punible[102]. Dentro de los procesos contra los cristianos, suficientemente conocidos, la mezcla de conceptos en la acusación debió de haber sido frecuente en el siglo II: al cristiano Ptolomeo se le acusa en Roma, hacia el año 150, de ser cristiano y también, probablemente, de haber sembrado discordia en la vida de una familia[103]; a los cristianos de Lyon se les acusa en el año 177 de ser cristianos y de haber cometido delitos atroces en su culto[104]; ante el fenómeno de cristianos no ortodoxos (marcionitas, montanistas, etc.) que habían dado su vida por su fe (herética), los cristianos ortodoxos, para descalificarlos, afirmaban que habían sido juzgados y justamente condenados por delitos comunes[105]. Esta tendencia se deja sentir claramente en la narración de Hipólito.

En el proceso de Calisto, el dato atípico respecto a otros procesos conocidos contra los cristianos es la intervención espontánea de otro cristiano (Carpóforo) para apoyar, por una parte, la acusación, y por otra, para puntualizarla, alegando que el acusado no era cristiano y que sí era un estafador (*Ref* 9, 12, 9). La intervención espontánea de un cristiano en un proceso contra otros cristianos aparece también en los dos procesos antes aludidos: en el caso de Ptolomeo, hacia el año 150, el cristiano Lucio protestaba públicamente de que el proceso no era justo[106]; en Lyon, el año 177, dos miembros de la comunidad intervinieron públicamente en favor de los cristianos acusados[107]. En ambos casos, los cristianos espontáneos fueron también condenados. En nuestro caso, Carpóforo pudo actuar impunemente, aunque con toda probabilidad quedó de manifiesto que él era cristiano: Hipólito señala que los judíos protestaron alegando que la intervención de Carpóforo era sólo un subterfugio para intentar

---

[102] Sobre la *cognitio extra ordinem* en el campo penal: T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* (Leipzig, 1899 = Graz, 1955) 339-348; U. BRASIELLO, *La repressione penale nel diritto romano* (Nápoles, 1937) 35-46; E. LEVY, *Gesetz un Richter im klassischen Strafrecht:* BIDR 45 (1938) 80-83 = GesSchr 2, 449-451.

[103] JUST., *Ap* 2, 2, 7. Para la interpretación de este pasaje: J. SPEIGL, *Der römische Staat und die Christen* (Amsterdam. 1970) 129-131.

[104] *MartLugd* 1, 14.19.20.25.26.33.35 (EUS., *HE* 5, 1, 14.19.20.25.26.33.35). Sobre este punto: J. DE CHURRUCA, *El proceso contra los cristianos de Lyon del 177:* Amigos del País hoy 1 (Bilbao, 1982) 98-101. Ver Nr. 11.

[105] JUST., *Ap* 1, 7, 1-4; APOLL. (EUS., *HE* 5, 18, 6-9). Comentario en P. DE LABRIOLLE, *La crisis montaniste* (París, 1913) 156-158; 182-183.

[106] JUST., *Ap* 2, 2, 15-18.

[107] *MartLugd* 1, 9, 10; 1, 49-50 (EUS., *HE* 5, 1, 9-10); 5, 1, 49-50).

salvar a Calisto (*Ref* 9, 12, 9). El dato es significativo para valorar la situación de lo que cabría llamar «tolerancia discrecional» en que se encontraba el cristianismo en esa época: inmediatamente después de narrar esta actuación impune, Hipólito va a mencionar la existencia de cristianos condenados en cuanto tales (μάρτυρες), destinados a cumplir su pena de trabajos forzados en las minas de Cerdeña (*Ref* 12, 9, 10.11)[108].

La intervención del cristiano Carpóforo contra el también cristiano Calisto podría explicarse, aparte de por razones personales obvias, por la opinión tal vez generalizada en la comunidad cristiana (o en parte de ella: rigoristas, perjudicados, etc.) de que la conducta de Calisto había sido gravemente incorrecta y de que un sujeto así no debía ser considerado miembro de la comunidad[109].

Hipólito no da más detalles de cómo se desarrolló el proceso. Unicamente informa de la sentencia: condena a las minas de Cerdeña, previa flagelación (*Ref* 9, 12, 9). La flagelación como complemento inmediato de la condena a una pena capital era normal[110]. La condena *ad metalla* era considerada como capital, se aplicaba únicamente a *humiliores* y era a perpetuidad[111]. El condenado pasaba a la condición jurídica que ya entonces, o muy poco después, era calificada por los juristas romanos como *servitus poenae*[112]. En Cerdeña existían desde la época prerromana explotaciones mineras, algunas de las cuales eran en nuestra época de explotación pública: la mano de obra era básicamente esclava y al frente de cada explotación había un *procurator* imperial[113].

El hecho de que a Calisto no se le condenase a muerte no implica ni excluye que se le condenase por un delito común, y no por el hecho de ser cristiano; sí indica, en cambio, que el *praefectus urbi* Fusciano llevó

---

[108] El término μάρτυς (literalmente «testigo») designaba todavía a veces en la literatura cristiana de esta época al cristiano condenado o torturado por su fe por la autoridad pública, aunque no hubiese llegado a tener que dar su vida. Otros autores distinguían ya entonces entre mártir (μάρτυς *martyr*), que había dado su vida, y confesor (ὁμολογητής, *confessor*), que había sobrevivido a la prueba. Sobre este punto: H. DELEHAYE, *Martyr et confesseur:* ABoll 39 (1921) 27-33; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Gotinga, 1936) 107-116.

[109] Hipólito, que en este punto se ajustaba a la doctrina tradicional, concebía la Iglesia como una comunidad de santos de la que estaban excluidos los pecadores. Sobre este punto: HAMEL [n. 3] 58-59.

[110] W. WALDSTEIN, *Geiselung:* RAC 9, 474-475; 481-182; M. FUHRMANN, *Verbera:* RE Suppl 9, 1590-1591.

[111] MOMMSEN, *Strafrecht* [n. 102] 948; G. DONATUTI, *La schiavitù per condanna:* BIDR 42 (1934) 225-227.

[112] U. ZILLETTI, *In tema di servitus peonae:* SDHI 34 (1968) 39-53.

[113] S. VARDABASSO, *L'industria mineraria in Sardegna al tempo della dominazione romana:* Sardegna Romana 2 (Roma, 1939) 28-31.

en este caso el proceso de forma que no exigió de Calisto la abjuración del cristianismo o un hecho equivalente (sacrificio ritual, juramento, etc.), como fue frecuente en otros casos, que desembocaban necesariamente en condena a muerte o en apostasía[114]. Consta históricamente que a finales del siglo II había bastantes cristianos que habían sido condenados, por serlo, a penas inferiores a la de muerte y que eran considerados como mártires[115]: los cristianos condenados a Cerdeña con los que se encontró Calisto (*Ref* 9, 12, 10) son un ejemplo de ello.

Según la narración de Hipólito, pasado algún tiempo, cuya duración no determina (μετὰ χρόνον) la condena de ese grupo de cristianos terminó con el indulto obtenido por Marcia, concubina de Cómodo (*Ref* 9, 12, 10-12). Los hechos se desarrollaron probablemente de la forma en que los narra Hipólito. El indulto tuvo lugar entre los años 189 (comienzo del pontificado de Víctor) y finales del 193 (asesinato de Cómodo).

En este punto es interesante la intervención de Marcia, que fue concubina de Cómodo desde el año 183 hasta su asesinato, en el que intervino[116]. En su infancia, según Hipólito, había sido prohijada por Jacinto, que en tiempo de los sucesos narrados era presbítero (*Ref* 9, 12, 11)[117]. Hipólito la califica de φιλόθεος (*Ref* 9, 12, 10), que puede significar «cristiana» o también simplemente «piadosa», o, más ampliamente, «persona que hace cosas agradables a Dios»[118]. En todo caso, hizo numerosos favores a los cristianos[119]. El dato es significativo para hacerse cargo de la actitud realista y práctica de la comunidad cristiana de Roma, que no tenía inconveniente en recurrir a los servicios de una persona cuya conducta moral reprobaba. Ni siquiera el rigorista Hipólito hace ninguna crítica.

---

114 Sobre este punto ver: Nr 8.

115 Atestiguan la existencia de cristianos condenados *ad metalla* en esta época: DIONCOR., *EpSot* (EUS., *HE* 4, 23, 10); TERT., *Ap* 12, 5; *ConstAp* 5, 1. 1 (ed. FUNK 1, 238-239). La carta de Dionisio está dirigida a Sóter cuando éste era obispo de Roma (*ca.* 166-174)

116 Sobre Marcia: H. LECLERCQ, *Aristocratiques:* DACL 1/2, 2860-2862; IDEM, *Marcia:* DACL 10/2, 1825-1831.

117 La dificultad para considerar a Jacinto presbítero de la Iglesia por el hecho de ser eunuco carece de base en esa época: hacia el año 150, Justino refería como hecho no censurable el de un cristiano de Alejandría que recientemente se quiso hacer castrar (JUST., *Ap* 1, 29, 2-3); del siglo II son las Sentencias de Sexto, un rigorista cristiano que invitaba a la castración (SEXT., *Sent* 13, 373 [ed. H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge, 1959]); la castración de Orígenes, que inicialmente no pareció escandalosa, se produjo en los primeros años del siglo III (EUS., *HE* 6, 8, 1).

118 Φιλόθεος significa «piadoso» «amante de Dios» (PAPE [n. 72] 2, 1257). Dionisio de Alejandría, hacia el año 262, da esta calificación al emperador Galieno, que sin duda no era cristiano, pero había dado un edicto de tolerancia en favor de los cristianos (DIONAL., *EpHerm* [EUS., *HE* 7, 23, 4]).

119 DIO,. *Hist* 72 (73), 4, 7.

El indulto obtenido de Cómodo es un caso típico de *indulgentia principis*, cuyo efecto esencial era liberar de la pena al beneficiario, pero que podía tener además otros efectos discrecionalmente determinados por el emperador en el escrito de concesión[120]. Hipólito llama a este escrito «carta de liberación» (ἀπολύσιμος ἐπιστολή) y no precisa si la concesión de indulto contenía además otros efectos (*Ref* 9, 12, 11). En el caso de Calisto, que en el momento de la condena era esclavo de Carpóforo, hubo un efecto automático importante: al ser condenado *ad metalla*, dejó de ser esclavo de su dueño y pasó a la condición de *servus poenae*; al ser indultado, dejó de serlo, sin que su antiguo dueño recobrase sus derechos sobre él[121]. Aunque el testimonio más antiguo de este principio es un rescripto de Caracalla, la observación que hace Ulpiano *(imperator Antoninus rectissime rescripsit)* deja la impresión de que no se trataba de una innovación de Caracalla, sino de un principio ya bien establecido. Lo confirma en nuestro caso el hecho de que Carpóforo, que había perdido su dinero, siguió protestando a la vuelta de Calisto (*Ref* 1, 13, 13), y no hay el menor indicio de que recobrase su poder sobre él: los hechos subsiguientes lo excluyen claramente.

El ulterior desarrollo de la historia de Calisto es sumamente interesante desde el punto de vista de la historia de la evolución de las comunidades cristianas y de la historia del dogma, pero cae fuera del campo de este trabajo.

---

120 Sobre el indulto en la época del Principado: W. WALDSTEIN, *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht* (Innsbruck 1964) 130-136.

121 ULP., *OffProc* (*Dig* 48, 19, 8, 12). Sobre este punto: ZILLETTI [n. 112] SDHI 34 (1968) 45.

17. L'anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres

Publicado en: *RHD* 60 (1982) 131-149



L'anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres*

Résumé.—Le troisième canon du Concile de Gangres (Asie Mineure), réuni vers 340-341, frappa d'anathème ceux qui sous prétexte de christianisme incitaient les esclaves à mépriser leurs maîtres et à quitter leur service, au lieu de les servir avec révérence et respect. Le Concile se réunit contre le mouvement monacal des eustathiens, qui penchaient vers un rigorisme extrême. L'analyse du texte du canon et celle de la lettre synodale montrent: *a)* que la doctrine sur l'esclavage proclamée par les évêques réunis à Gangres reflétait les principes déjà exprimés dans les épîtres pauliniennes; *b)* que les eustathiens n'étaient pas des agitateurs antiesclavagistes, mais enseignaient seulement que les esclaves pouvaient quitter leurs maîtres pour se faire moines; *c)* que le problème central du troisième canon était celui de la nécessité du consentement du maître pour accueillir un esclave comme moine.

1. Le troisième canon du Concile de Gangres, qui vers le milieu du IVe siècle frappe d'anathèlme ceux «qui sous prétexte de piété (sous prétexte de christianisme selon la rubrique) enseignent aux esclaves à mépriser leurs maîtres et à quitter leur service et non à les servir avec toute bienveillance et respect», est considéré comme la plus ancienne disposition ecclésiastique sur le problème de l'esclavage en général. Il y a, bien sûr, des dispositions ecclésiaistiques antérieures sur des questions concrètes relatives à l'esclavage. Il y a aussi de nombreux textes néotestamentaires et patristiques, qui d'une part acceptent l'esclavage sans critique comme un fait économique et social de l'époque, dont on n'envisage pas le bouleversement, et d'autre part cherchent à adoucir la condition servile et conseillent même parfois aux maîtres la libération des esclaves[1].

---

* Communication présentée à la XXXIVe session de la Société Internationale Fernand de Visscher pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité à Bruxelles le 18 septembre 1980.

[1] Textes recueillis et commentés dans H. WALLON, *Histoire de l'esclavage* 3[2], París, 1879, pp. 297-317; J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain (IVe et Ve siècles)*, París, 1958, pp. 564-566; J. IMBERT, «Réflexions sur le christianisme et l'esclavage romain», *RIDA* 2, 1949, pp. 456-465.

Cependant le troisième canon du Concile de Gangres a, à première vue, une portée beaucoup plus grande que tous ces autres textes: il tranche dans le vif toute tendance contraire à l'esclavage. D'autre part la diffusion que les canons de Gangres ont eu, tant en Orient qu'en Occident, l'insertion du troisième canon, isolé de son contexte, dans le Décret de Gratien (c. 17, q. 4, c. 37) et le fait que l'on attribua en Occident au Concile de Gangres une autorité beaucoup plus grande que celle qu'il n'eut en réalité[2], ont donné à ce texte une importance extraordinaire dans l'histoire de l'attitude de l'Eglise envers l'esclavage. Le sujet de cet article est d'examiner les circonstances historiques du Concile de Gangres pour mieux analyser le texte et comprendre la portée du troisième canon et du problème que ce canon cherchait à résoudre. A la lumière de ces données, on pourra peut-être avoir une idée plus claire sur l'état, au milieu du IVe siècle, de la question de fond sur l'antagonisme, encore potentiel, entre le christianisme et l'esclavage.

2. Gangres (en grec *Gangra* fém. sing., avec les variantes *Gangrai* fém. pl. et *Gangra* neutr. pl.) est l'actuelle Çankiri, située sur le plateau anatolien à 130 kilomètres par route au nord-est d'Ankara (ancienne *Ankyra).* Gangres avait été la résidence de Deiotaros, le dernier prince de la Paphlagonie, jusqu'à l'annexion totale de cette région à la province romaine de Galatie en l'an 7 ou 6 av. J.-C. Gangres devint cité romaine, pendant quelque temps, sous le nom de *Germanicopolis.* Avec la réforme administrative de Dioclétien, la Paphlagonie devint une province, appartenant avec la Bithynie, la Galatie, Dios Pontus (Helenopontus), Pontus Polemoniacus, la Cappadoce et l'Arménie Mineure au diocèse pontique[3].

Au milieu du IVe siécle s'était réuni à Gangres, alors métropole de la Paphlagonie, un concile de treize évêques, dont la lettre synodale donne les noms, sans pourtant mentionner leurs sièges ni la date de la célébration du Concile. On peut supposer donc que le Concile eut lieu l'année 340 ou 341, sans pouvoir pourtant exclure une date postérieure

---

[2] Sur le Concile de Gangres: K.S. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles,* I/2, París, 1907, pp. 1029-1045; E. SCHWARTZ, «Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche», *ZSS. Kan* 25. 1936, pp. 31-41 = *Gesammelte Schriften* 4, Berlín, 1960. pp. 190-200; J. GRIBOMONT, «Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme», *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 64, 1957, pp. 400-407. Textes conciliaires dans MANSI, 2, pp. 1095-1122; BRUNS, 1, pp. 106-110; HEFELE-LECLERCQ, I/2, pp. 1032-1043; P.P. JOANNOU, éd., *Fonti,* publiées par la Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale 9, Grottaferrata, 1962, pp. 83-99.

[3] RUGE, «Gangra», *RE* 7/1, p. 707; A.H.M. JONES, *The Greek City from Alexander to Justinian,* Oxford, 1940, p. 70.

(360 ou même plus tard). L'absence de la formule *ek diaphorôn eparchiôn* à côté des noms des évêques signataires de la lettre synodale permet de supposer que tous les évêques, à l'exception peut-être du président Eusèbe, appartenaient au diocèse pontique. Si on date le Concile de 340 ou 341, cet Eusèbe, président du Concile, aurait été Eusèbe de Nicomédie (évêque de Constantinople dès 338), chef du parti arianisant postnicéen, très bien introduit à la cour impériale et inspirateur de la politique religieuse de l'empereur Constance[4].

Les canons du Concile sont accompagnés d'une lettre synodale que les évêques réunis à Gangres adressent aux évêques de l'Arménie, en remarquant qu'il faut mettre en garde tous les gens de leurs territoires contre les erreurs condamnées par le Concile. Les territoires dont il s'agit sont ceux de l'Armenie Mineure, c'est-à-dire la région à l'ouest de l'Euphrate qui avait appartenu au royaume d'Arménie, mais qui lors de la régulation des frontières par Pompée et Auguste avait été dégagée du royaume de l'Arménie *(Armenia maior)* et annexée à la province romaine de Galatie (depuis Vespasien à celle de Cappadoce). Depuis la réorganisation administrative de Dioclétien, l'Arménie Mineure était devenue une province, appartenant au diocèse pontique.

Dans la plupart des régions du diocèse pontique, où siégeaient les évêques signataires et les destinataires des canons du Concile de Gangres, les villes étaient peu nombreuses et il y avait d'immenses territoires ruraux en général pauvres. Au milieu du IV[e] siècle, l'hellénisation n'avait atteint pleinement que les villes (Césarée, Sinope, Sébaste, Mélitène, etc.), tandis que la population rurale, très disséminée en villages, sans organisation urbaine, n'était touchée que très légèrement par la culture et la civilisation grecques, et parlait encore les langues natives comme le cappadocien. Du point de vue de la structure socio-économique, dans ces régions rurales de l'intérieur et du nord de l'Asie Mineure, tant à l'époque hellénistique qu'au Principat et au Bas-Empire, le nombre d'esclaves employés à l'agriculture et à l'élevage était peu important par rapport à celui des paysans semi-libres. Par contre dans les villes hellénisées, le nombre d'esclaves publiques et domestiques était très grand. Avant et après le Concile de Gangres on a constaté dans ces régions des mouvements d'insurrection servile[5].

---

[4] Sur la date: HEFELE-LECLERCQ, 1/2, pp. 1029-1030; SCHWARTZ, *ZSS. Kan.* 25, 1936, p. 18 = *Ges. Schr.* 4, p. 176; GRIBMONT, *TU* 64, 1957, p. 401. Sur Eusèbe de Nicomédie: JÜLICHER, «Eusebios 25», *RE* 6/1, pp. 1439-1440. Sur la politique religieuse de Constance: J. MOREAU, «Constantius II», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2. 1959, pp. 167-178.

[5] Sur la situation socio-économique et culturelle de l'Asie Mineure centrale au IV[e] siècle: F. CUMONT, «The Frontier Provinces of the East», *The Cambridge Ancient History,* 11, Cambridge, 1936, pp. 606-613; E.S. GOLUBCOVA, «Sklaverei und Abhängigkeit im hellenistischen

Le christianisme avait pénétré de très bonne heure dans quelques-unes de ces régions (Bithynie, Galatie) et un peu plus tard dans les territoires les plus orientaux (Arménie Mineure, Pontus Polemoniacus). La méthode d'évangélisation de ces dernières régions par Grégoire le Thaumaturge, au milieu du IIIe siècle, introduisit des innovations par rapport aux méthodes traditionnelles: au lieu de combattre les fêtes païennes, profondément enracinées dans la population, il y substitua le culte des martyrs et fit fleurir un christianisme populaire avec beaucoup de traits païens, contre lesquels s'acharna plus tard une réaction rigoriste. Les évêques siégeaient dans les villes hellénisées, tandis que la vie religieuse de la campagne était dirigée par des chorévêques, parfois très nombreux, dépendant de l'évêque de la ville[6].

Au milieu du IVe siècle, les évêques étaient très divisés par des controverses dogmatiques: c'est l'époque de la deuxième phase (postnicéenne) de la crise arienne qui caractérise le règne de Constance II (337-361). Les conciles se multiplient et prennent souvent des décisions contradictoires, les formules christologiques se succèdent, les évêques théologiens luttent souvent d'une façon acharnée et cherchent toujours à mener de leur côté l'empereur qui oscille parfois, mais demeure pratiquement toujours sous l'influence des théologiens arianisants.

Par rapport à d'autres conciles de l'époque, le nombre de treize évêques participant au Concile de Gangres est peu important[7]. Quoique probablement convoqué et présidé par l'évêque de Constantinople (Eusèbe de Nicomédie), qui dirigeait alors la politique religieuse de l'Empire d'Orient, le Concile eut une portée seulement régionale[8]. Cependant les vingt canons de ce petit Concile furent recueillis, avec ceux d'autres conciles (Ancyre [314], Néocésarée [entre 314 et 325], Antioche [341], Laodicée [363]), dans la plus ancienne collection orientale de canons conciliaires, composée probablement à Antioche vers 360-376, à laquelle on

---

Kleinasien», *Die Sklaverei in den hellenistischen Staaten,* Wiesbaden, 1972, pp. 113-158; K. HOLL, «Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit», *Hermes* 43, 1908, pp. 240-254 = *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, Tübingen, 1928, pp. 238-248; M. ROSTOVTZEFF, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats,* Leipzig, 1910, pp. 243-304; M. ROSTOVTZEFF, *The social and Economic History of the Roman Empire*[2], Oxford, 1963, pp. 255-258 et 652-656; A.H.M. JONES, *The later Roman Empire,* Oxford, 1964, pp. 717, 993-994, 851, 836, 285 n. 66, 281 n. 30; H. BELLEN, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich,* Wiesbaden, 1971, pp. 109-111.

[6] A.v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*[4], Leipzig, 1924, pp. 747-755.

[7] Par exemple plus de 250 évêques à Nicée en 325; vers 110 à Tyr en 335; 97 à Antioche en 341; vers 180 à Serdica en 343; 143 à Antioche en 379. Voir HEFELE-LECLERCQ, 1/1, pp. 409-413; 1/2, p. 656 n. 3; 1/2 p. 702; 1/2 p. 744-746; SCHWARTZ, *Ges. Schr.* 3, p. 53.

[8] Cf. SCHWARTZ, *Ges. Schr.* 4, p. 190; GRIBOMONT, *TU* 64, 1957, pp. 402-407.

ajouta plus tard (avant 451) les canons des conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381). A travers cette collection transmise en Occident, traduite en latin et incorporée en grande partie aux grandes collections occidentales, les canons de Gangres eurent une grande diffusion en Occident. Gratien en recueillit vingt-deux fragments dans son Décret[9].

A côté des vingt canons suivis d'un épilogue, les évêques réunis à Gangres écrivirent une lettre synodale adressée aux évêques de l'Arménie, très importante pour l'interprétation des canons.

3. La lettre synodale explique les motifs de la convocation du Concile et résume le contenu des canons. Elle nous apprend que le synode s'est réuni pour traiter certaines affaires ecclésiastiques, et en examinant, entre autres, celle d'Eustathe, il a trouvé plusieurs choses illicites faites par les eustathiens; il s'est vu obligé de prendre des décisions, et s'est empressé de les rendre manifestes à tous.

Eustathe (Eustathios) dit de Sébaste *(Sebasteia)*, né probablement en Cappadoce vers l'an 300, disciple d'Arius à Alexandrie, important théologien semiarien, avait été le propagateur de l'ascétisme monacal en Asie Mineure orientale (Paphlagonie, Pont, Arménie Mineure). Avant et après le Concile de Gangres il avait eu des difficultés avec la hiérarchie ecclésiastique. Malgré tout il fut élu évêque de Sébaste en Arménie Mineure dès avant 356 et mourut après 377. L'autorité des synodes qui l'avaient condamné n'avait pas été assez grande pour discréditer sa personne ainsi que le mouvement ascétique qu'il avait introduit. Dans la tradition ecclésiastique postérieure, Eustathe et son mouvement ont toujours été respectés. Il n'a rien écrit, quoique certains lui attribuèrent à tort la paternité de *l'Asketikon* de saint Basile, avec lequel il maintint d'étroits liens d'amitié, rompus seulement en 375 à la suite de la polémique sur le culte de l'Esprit-Saint[10].

Dans les régions où s'était répandu l'ascétisme eustathien, le conflit avec la hiérarchie ecclésiastique était presque inévitable. Le mouvement ascétique se présentait comme une réaction contre les larges accommo-

---

[9] SCHWARTZ, *Ges. Schr.* 4, pp. 159-203; J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles,* París, 1957, pp. 155-157; Aem. FRIEDBERG, *Corpus iurus canonici* 1, Leipzig, 1879, p. XIX.

[10] Sur Eustathe: Socr. *HE* 2, 43 *(PG* 67, pp. 352-353); Sozom. *HE* 3, 14, 31-37 *(GCS* 50, pp. 123-124); Epiph. *Pan* 75, 2, 5-8 *(GCS* 37, p. 334); Bas. *Ep* 223, 7; F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe,* Halle, 1898; J. GRIBOMONT, «Eustathe», *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.,* 16, pp. 26-33; J. GRIBOMONT, «Eustathe», *DSAM,* 4, pp. 1708-1712; GRIBOMONT, *TU* 64, 1957, pp. 403-404. Sur les origines et le développement du monachisme: H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* 4², Berlín, 1953, pp. 153-169; B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche,* Munich-Vienne, 1969, pp. 173-214.

dements acceptés par les évêques et comme une réforme de l'église qui aspirait à un christianisme austère avec des traits encratites et enthousiastes. Le Concile de Gangres met en garde les évêques de l'Arménie Mineure contre ce mouvement considéré comme dangereux et contraire à la tradition de l'Eglise. Le portrait que la lettre synodale et les canons de Gangres font du mouvement eustathien est malveillant, et décrit comme général ce qui probablement ne fut que le comportement exceptionnel de quelques ascètes extrémistes[11]. Selon le Concile les eustathiens étaient des gens qui blâmaient le mariage (c. 1.9.10.14), condamnaient ceux qui mangeaient de la viande (c. 2), enseignaient aux esclaves à mépriser leurs maîtres et à les quitter (c. 3), rejetaient le clergé marié (c. 4), s'isolaient des assemblées liturgiques et charitables (c. 20), surtout de celles qui se célébraient en honneur aux martyrs (c. 20), réclamaient à leur profit les dons faits à l'église (c. 7.8), portaient un habit étrange commun aux deux sexes (c. 12.13), les femmes se coupaient les cheveux comme les hommes (c. 17), et abandonnaient leurs maris (c. 14), les parents abandonnaient leurs enfants et les enfants leurs parents (c. 15.16), jeûnaient les dimanches et n'observaient pas les jeûnes traditionnels (c. 18.19). La lettre synodale qui répète tous ces traits décrits dans les canons, y ajoute une description de la conduite de nombreuses femmes mariées qui avaient quitté leurs maris et, n'ayant pu vivre en continence, avaient commis l'adultère. Elle ajoute aussi sans parallèle dans les canons que les eustathiens enseignent que les riches, qui ne quittent pas tout ce qu'ils possèdent, ne peuvent pas avoir d'espoir auprès de Dieu.

C'est la bizarre description que les treize évêques réunis à Gangres firent des eustathiens, en remarquant d'une part qu'il ne s'agissait pas d'un mouvement uniforme et cohérent, mais que chacun se faisait des lois particulières en ajoutant ce qui lui passait par la tête (ép. syn.), et d'autre part que le Concile ne voulait pas condamner ceux qui pratiquaient l'ascétisme selon l'Ecriture, mais ceux qui, sous prétexte d'ascétisme, introduisaient des nouveautés et méprisaient ceux qui menaient une vie ordinaire (épil.). Dans la description on trouve des traits typiquement encratites comme le mépris du mariage et l'abstinence de la viande, communs à d'autres mouvements rigoristes antérieurs et postérieurs[12]. Il y a aussi des questions d'administration économique, comme la réclamation des dons offerts à l'Eglise, qui contribuaient sans doute à accroître

---

[11] Sozom. *HE* 3, 14, 33 *(GCS* 50, p. 123). Voir GRIBOMONT, *DSAM*, 4, pp. 1709-1712. On peut citer par exemple le cas de Glycère en 374 (Bas. *Ep* 169-171), ou celui d'Aère (Epiph. *Pan* 75, 1, 5-7; 75, 3, 1-2; 75, 3, 8-9 *[GCS* 37, pp. 333-335]).

[12] Sur le rigorisme: P. KESELING, «Askese II», *RAC* 1, pp. 736-770; H. CHADWICK, «Enkrateia», *RAC* 5, pp. 349-365.

l'animosité. Il y a des innovations disciplinaires, comme celles des jours de jeûne, de l'habit monacal commun aux deux sexes, ou de la chevelure des femmes, qui à cette époque pouvaient avoir un retentissement beaucoup plus grand qu'il ne semble. On peut aussi remarquer la réaction critique d'un idéal chrétien austère contre les abus introduits dans la célébration populaire du culte des martyrs[13]. Il y a enfin des traits qui ont une certaine répercussion sociale, comme la question des esclaves et de la richesse.

En réalité la plupart de ces principes, interprétés d'une façon modérée, furent appliqués par Eustathe et ses disciples dans le mouvement monastique répandu et accepté en Asie Mineure[14]. Mais la politique religieuse officielle de l'époque de Constance II considéra sans doute comme dangereux ce mouvement et convoqua le Concile de Gangres, dans la région la plus affectée par le mouvement pour le condamner. C'est le contexte historique du troisième canon sur l'esclavage, qui est proprement le sujet de cette communication.

4. Il est d'emblée surprenant que dans la définition du délit frappé d'anathème par le troisième canon interviennent tant d'éléments internes de caractère subjectif: prétexte de piété, mépris, bienveillance, respect. Les évêques réunis à Gangre, n'étaient pas des juristes et voulaient seulement condamner une attitude qu'ils considéraient contraire à l'Ecriture et définissent cette attitude par des traits surtout subjectifs, empruntés presque tous, comme nous le verrons, aux passages parénétiques de l'Ecriture.

Le premier de ces éléments subjectifs, indépendant cette fois de l'Ecriture, mais typique des canons conciliaires, est le prétexte de piété *(prophasei theosebeias)*. Dans les textes du Concile de Gangres cette locution adverbiale et autres équivalentes *(prophasei tês askêseos, dia nomizomenen askêsin,* etc.) sont très fréquentes pour désigner le motif (considéré par le Concile comme simple prétexte) allégué par les eustathiens pour justifier une conduite contraire aux traditions acceptées par l'Eglise.

L'épilogue du texte conciliaire décrit très exactement le contenu de cette attitude rejetée comme «utiliser l'apparence de l'ascétisme pour exceller avec orgueil» *(lambanontas ten hypothesin tes askeseos eis hyperephaneian)* en opposition à «pratiquer l'ascétisme dans l'église de Dieu conformément à l'Ecriture».

---

[13] HARNACK, *Mission*[4] 2, p. 754 n. 3, 755, 760.
[14] GRIBOMONT, *TU* 64, 1957, pp. 404-413.

Les évêques voulaient sans doute présenter le mouvement eustathien comme un produit de la superbe humaine caractérisée par le mépris envers les choses et les institutions officiellement considérées comme sacrées et respectables. La fréquence avec laquelle (sept fois) ils emploient le verbe *kataphronein* (mépriser) et d'autres de signification analogue, pour décrire l'attitude des eustathiens *(hyperphronein:* deux fois; *memphesthai:* deux fois; *katamemphesthai:* une fois; *bdeluttesthai:* cinq fois), est surprenante.

La doctrine enseignée par les eustathiens selon le Concile, sous prétexte de piété, est décrite par deux éléments positifs (ce que les eustathiens enseignent aux esclaves: mépriser leurs maîtres et quitter leur service) et deux éléments négatifs (ce qu'ils devraient enseigner et n'enseignent pas: servir avec toute bienveillance et respect). La terminologie employée pour cette description est empruntée à deux passages des épîtres pauliniennes, où il s'agit aussi de l'esclavage. L'épître aux Ephésiens dans le contexte général des recommandations faites à chaque état de la communauté (hommes et femmes mariés, enfants, parents, esclaves, maîtres) exhorte les esclaves à «obéir à leurs maîtres de la terre avec crainte et tremblement dans la simplicité du cœur, comme au Christ, non seulement sous leur regard, comme occupés de plaire aux hommes, mais comme les esclaves du Christ faisant de bon cœur la volonté de Dieu, servant avec bienveillance comme au Seigneur et non aux hommes, sachant que chacun recevra du Seigneur selon ses œuvres, qu'il soit esclave ou libre» *(Eph* 6, 5-8)[15]. C'est la transposition au domaine de l'éthique religieuse interne du devoir de soumission de l'esclave au maître, qui apparaît dans d'autres textes pauliniens. *Met' eunoias exypereteisthai* du troisième canon du Concile de Gangres correspond exactement à *met' eunoias douleuein de Eph* 6, 8 et résume le contenu de tout ce passage paulinien.

A son tour la première épître a Timothée dans un contexte parénétique analogue exhorte en général tous ceux qui sont sous le joug de l'esclavage à juger leurs maîtres dignes de tout respect *(pasês timês axious)* pour qu'on ne médise pas le nom de Dieu et la doctrine chrétienne. Elle exhorte particulièrement les esclaves chrétiens dont les maîtres sont aussi chrétiens, à ne pas les mépriser *(me kataphroneitosan)* parce qu'ils sont chrétiens, mais à les servir davantage parce que les destinataires du service sont membres croyants et aimés de la commu-

---

[15] *Eph* 6, 5-8. Sur le problème de l'authenticité paulinienne de l'épître aux Ephésiens: A. WICKENHAUSER-J. SCHMIDT, *Einleitung in das Neue Testament*[6], Freiburg, 1973, pp. 486-489. Sur la soumission recommandée dans ce passage: H. GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten,* Bonn, 1969, pp. 57-67.

nauté (1 *Tm* 6, 1-2)[16]. Ici à côté du motif apologétique pour accepter le fait de l'esclavage, apparaît aussi, quoique moins développée, la doctrine de la soumission interne. Les réminiscences de ce passage dans le troisième canon de Gangres *(kataphronein, meta pasês timês exyperetiesthai)* sont aussi évidentes.

Cet ostensible emprunt verbal aux épîtres pauliniennes permet de supposer que le Concile de Gangres assumait les points fondamentaux de ce qu'on considérait alors comme la doctrine apostolique sur l'esclavage. C'est notre première conclusion. Bien sûr on ne doit pas chercher dans le *corpus Paulinum* une théorie de l'esclavage, mais on y trouve quelques points de base, exprimés parfois seulement de façon occasionnelle et qu'on pourrait résumer ainsi: *a)* égalité des libres et des esclaves *en Christô*[17]; *b)* acceptation de l'esclavage comme fait social[18]; *c)* recommandation aux esclaves de rester dans l'état social dans lequel ils furent appelés à la foi[19]; *d)* élévation au niveau de l'éthique religieuse du devoir de soumission[20]; e) recommandation aux maîtres de modération et douceur envers leurs esclaves[21]. Tous ces points acceptés, commentés et répétés sans contestation par les écrivains chrétiens des premiers siècles, devinrent une doctrine cohérente, qualifiée plus tard par saint Augustin comme *praecepta apostolica, apostolica auctoritas* ou *apostolica disciplina*[22]. Cette doctrine acceptait l'esclavage comme un fait socio-économique; acceptait aussi avec d'importantes retouches les principes juridiques qui régissaient l'esclavage; faisait respecter les droits de propriété du maître; esquissait une justification théologique toujours tâtonnante de l'esclavage; affirmait parfois l'égalité de tous les hommes non seulement *en Christo* mais aussi selon la nature, sans transposer pourtant cette éga-

---

[16] 1 *Tm* 6. 1-2. Sur le problème de l'authenticité paulinienne de la première épître à Timothée: WICKENHAUSER-SCHMIDT, *Einleitung*[6], pp. 515-541. Sur la fondamentation apologétique de l'esclavage: Jo. Chrys, *Hom. in Phlm*, intr. *(PG* 62, p. 704); Jo. Chrys, *Hom. in 1 Tm* 16 *(PG* 62, p. 588). Voir J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, Londres, 1963, pp. 131-132.

[17] *Gal* 3, 26-28; 1 *Cor* 12. 13; *Col* 3, 11. Sur le sens de *en Christô:* H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*[4], Göttingen, 1965, pp. 171-176; L. THRAEDE, «Gleichheit», *RAC* 11, pp. 143-146.

[18] *Phlm* 8-14. Sur l'épître à Philémon: GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei*, pp. 29-41; P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon*, Zürich-Neukirchen, 1975, pp. 29-56.

[19] 1 *Cor* 7, 14-24. Voir H. BELLEN, *«Mallon chresai: Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung?», Jahrbuch für Antike und Christentum* 6. 1963, pp. 177-180.

[20] *Eph* 6, 5-7; *Col* 3, 22-24; 1 *Tm* 6, 1-2; *Tit* 2, 9; 1 *Pt* 2, 1-18; *Barn* 19, 7; *(Did* 4, 11. Voir GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei*, pp. 57-67.

[21] *Eph* 6, 9; *Col.* 4, 1.

[22] Aug, *Op. Mon.* 25 *(CSEL* 41, p. 571); *Quaest. Hept.* 2, 77 *(CSEL* 28/2, p. 142); *Ep* 108, 18 *(CSEL* 34/2, p. 632).

lité naturelle théorique au domaine social; et dans la pratique s'efforçait de remédier au malheur de la condition servile et exhortait avec modération à la libération des esclaves[23]. C'est la doctrine qu'on peut supposer chez les évêques réunis à Gangres. Il reste à déterminer quelle était celle des eustathiens.

5. On a dit parfois que les eustathiens prêchaient au nom de la religion l'agitation sociale et la révolte servile. Peut-on attribuer au mouvement eustathien une si grande portée dans le domaine social? Pour répondre à cette question, il faut examiner le sens qu'ont les mots *anachorein tes hyperesias* par rapport à *kataphronein tou despotou. Anachorein* a le sens général de se retirer, s'éloigner, s'abstenir de quelque chose[24]. Pendant l'époque hellénistique et romaine le verbe et ses dérivés ont été souvent employés pour désigner les sécessions de la population égyptienne opprimée, qui quittait le travail et cherchait refuge dans les temples ou dans les marécages du Delta[25]. Dans ce contexte *anachorein* a une claire nuance de protestation sociale. Si on transpose cette acception à notre texte, les eustathiens auraient enseigné aux esclaves tout simplement à quitter leurs maîtres pour obtenir la liberté, ils rejetteraient purement et simplement l'esclavage au nom de la religion chrétienne.

Comme tous les mouvements encratites, les eustathiens avaient un trait proleptique très marquant: ils voulaient réaliser déjà sur terre l'idéal religieux eschatologique que les écrits du Nouveau Testament présentaient comme appartenant à un siècle futur. Dans le rejet du mariage, à côté d'autres motifs idéologiques dualistes, il faut voir le désir d'accomplir dès maintenant l'état céleste, où selon l'évangile, il n'y aura plus de mariage[26]. Poussées par cette tendance d'anticipation, les femmes eustathiennes changeaient leurs habits féminins pour des habits d'homme (c. 13; ép. syn.) et se coupaient les cheveux comme les hommes (c. 17; ép. syn.)[27] sans doute pour montrer qu'il n'y avait plus de distinction de

---

[23] Voir WALLON, *Hist. de l'escl.* 3², pp. 296-342; GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, pp. 564-566; G.E.M. de STE-CROIX, «Early Christian Attitudes to Property and Slavery», *Studies in Church History* 12, 1975, pp. 19-24; THRAEDE, *RAC* 11, pp. 146-163.

[24] H.G. LIDDELL-R. SCOTT-H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*⁹, Oxford, 1940, p. 127; F. PREISIGKE-E. KIESSLING, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlín, 1924, 1, pp. 112-113.

[25] PREISIGKE-KIESSLING, *Wörterbuch* 1, p. 113; 4/1, p. 149. Sur l'*anachoresis:* M. ROSTOVTZEFF, *Soc. Ec. Hist. of the Rom. Emp.*² 1, p. 274; 1, p. 298; 2, p. 677 n. 52; H. BRAUNERT, *Die Binnenwanderung*, Bonn, 1964, pp. 158-160 et 165-167.

[26] *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 34-36. Sur les diverses conceptions du célibat: CHADWICK, «Enkrateia», *RAC* 5, pp. 362-365; LOHSE, *Askese und Mönchtum*, pp. 143-184.

[27] Sur la signification de la chevelure: 1 *Cor* 11, 5-16. Voir H. LIETZMANN, *An die Korinther*⁴, Tübingen, 194, pp. 52-55.

sexes selon le principe paulinien: «*En Christô* il n'y a plus de Juif ni de Grec, d'homme ni de femme, d'esclave ni de libre»[28]. On doit rapporter très étroitement l'idéal du dépassement de l'inégalité entre libres et esclaves.

Alors la question fondamentale, pour interpréter exactement la portée de cet idéal d'instauration anticipée sur terre de l'égalité des sexes et des classes sociales, est de déterminer si les eustathiens (ou quelques-uns d'eux) voulaient établir cette égalité dans la société en général parmi tous les hommes, ou seulement parmi le groupe d'élite des moines. En ce cas le verbe *anachorein* aurait dans le troisième canon le sens spécifique, qui apparaît souvent dans les écrits ecclésiastiques, de quitter quelque chose (les richesses, la famille, le siècle en général) pour se dédier exclusivement à l'ascétisme[29].

Dans les brefs documents du Concile de Gangres *anachorein* et son dérivé *anachorêsis* apparaissent huit fois. Deux de ces passages concernent les esclaves. Dans tous les autres il y a toujours la nuance de quitter les choses du monde pour se livrer à l'ascétisme: les femmes quittent leurs maris, les maris leurs femmes et les enfants leurs parents pour obtenir le salut (c. 14.16; ép. syn.); on quitte les églises pour tenir des assemblées particulières, les riches quittent tout ce qu'ils possèdent pour pouvoir se sauver (ép. syn.). L'épilogue parle tout simplement d'une *anachorêsis tôn kosmikôn pragmatôn meta tapeinophrosynês* (éloignement des affaires du monde par humilité). On pourrait alors en déduire que dans les deux passages qui concernent les esclaves, *anachorein tôn despotôn prophasei theosebeias* a aussi la signification de quitter le maître pour se faire moine et non celle de quitter le maître pour obtenir la liberté au nom de la liberté évangélique.

Cette interprétation s'impose quand on met en rapport le troisième canon avec le passage de la lettre synodale qui en fait la paraphrase. La lettre parle en effet des «esclaves qui quittent leurs maîtres et qui témoignent par leur étrange habillement du mépris à l'égard de leurs maîtres». A côté des deux éléments du canon (mépriser et quitter les maîtres), on trouve ici un troisième élément à première vue étrange: l'habit. Pour interpréter ce passage on doit tenir compte de l'importance que dans tout ce conflit représente la question de l'habit, considéré par les eustathiens comme un des traits les plus visibles et caractéristiques du renoncement. Nous savons que, bien avant le Concile de Gangres, Eustathe après l'ordination sacerdotale fut soumis à la pénitence publique par son père l'évêque Eulalios, parce qu'il portait un habit qui ne convenait pas au

[28] *Gal* 3, 28.
[29] G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961-1968, pp. 128-129.

sacerdoce[30]. Les textes du Concile de Gangres parlent à plusieurs reprises de cet étrange habit *(xena amphiasmata, peribolaion)* commun aux deux sexes, auquel les eustathiens attachaient une importance décisive comme signe distinctif des élus (ép. syn.; c. 3.12.13; épil.). Saint Basile avoue s'en être laissé imposer par Eustathe vers l'année 357, probablement, donc après le Concile de Gangres, édifié par son austérité, son vêtement grossier et ses sandales en cuir brut[31]. Parmi les griefs qu'on reprochait aux eustathiens, les historiens ecclésiastiques du v^e siècle maintinrent toujours qu'ils portaient des habits misérables et étranges[32]. L'habit monacal avait créé chez les eustathiens un esprit de corps qui se manifestait par le mépris à l'égard de tous ceux qui n'en portaient pas[33]. Alors, la lettre synodale dans le passage parallèle au troisième canon parle d'esclaves qui avaient quitté leurs maîtres, qui étaient devenus moines, et qui fiers de l'habit monacal qu'ils portaient méprisaient leurs maîtres. La forme la plus élémentaire de mépris était sans doute de ne plus reconnaître le droit de propriété du maître.

C'est vrai que le troisième canon ne parle pas de l'habit, et que le compilateur anonyme qui recueillit les canons de Gangres et en ajouta les rubriques résuma le contenu du troisième canon d'une façon générale avec les mots: «Des esclaves qui s'insurgent contre leurs maîtres sous prétexte de vie chrétienne». Cependant l'interprétation proposée du troisième canon est celle de l'historien Socrates quand à propos du Concile de Gangres il dit entre autres choses que «Eustathe sous prétexte de piété arrachait les esclaves à leurs maîtres»[34]. Le sens du verbe *apospân* (entraîner, arracher, enlever)[35] est clair: les eustathiens enlevaient les esclaves à leurs maîtres quand ils les acceptaient comme moines et qu'ils les incitaient à se convertir à l'ascétisme. C'est la formulation utilisée aussi par Jean Chrysostome († 407) pour résumer un des points principaux de la lettre de saint Paul à Philémon: «Qu'il ne convient pas d'enlever *(apospân)* les esclaves aux maîtres»[36]. A la suite de Jean Chrysostome d'autres exégètes de la lettre à Philémon comme Ecoumène (vi^e s.)[37] et Théophylacte (xi^e s.)[38] répètent à peu près la même formulation en ajoutant les mots *prophasei eulabeias* («sous prétexte de piété») qui ressem-

[30] Socr, *HE* 2, 43 *(PG* 67, p. 352).
[31] Bas. *Ep* 223, 3.
[32] Socr, *HE* 2, 43 *(PG* 67, p. 353); Sozom, *HE* 3, 14, 33 *(GCS* 50, p. 123).
[33] Gribomont, *DSAM* 4, p. 1711.
[34] Socr, *HE* 2, 43 *(PG* 67, p. 353).
[35] Liddell-Scott, *Lexicon*[9], p. 218.
[36] Jo. Chrys, *Hom. in Phlm*, intr. *(PG* 62, p. 703).
[37] Oecum, *Comm. in Phlm*, intr. *(PG* 119, p. 264).
[38] Theophlc, *Comm. in Phlm*, intr. *(PG* 125, p. 173).

blent au texte du troisième canon de Gangres. Jean Chrysostome dans une homélie sur l'épître paulinienne à Tite vise sans doute un mouvement monacal d'orientation ascétique, semblable, sinon identique, à celui des eustathiens, quand il blâme ceux qui «sous prétexte d'ascétisme» *(prophasei tês egkrateias)* séparent les femmes de leurs maris «et dépouillent les maîtres de leurs esclaves sous le même prétexte»[39]. C'est aussi un mouvement monacal enthousiaste celui contre lequel polémique Théodore de Mopsueste au commencement du v^e^ siècle dans son commentaire à la lettre de saint Paul à Philémon: il parle de gens qui étaient nombreux et qui avec une grande pétulance, et ignorant les moments réservés par la providence pour chaque chose, voulaient supprimer déjà sur terre pour motif de piété toute différence entre esclaves et maîtres, riches et pauvres, dominants et dominés. Théodore concrétise ainsi la doctrine de ces gens à l'égard des esclaves: «Il faut que l'esclave qui nous ressemble par la foi et accourt volontairement à la vie de piété soit libéré de l'esclavage» *(oportet servum fide nobis iunctum et ad pietatem sponte currentem liberari de servitio)*[40].

Nous avons donc une deuxième conclusion: la question que le troisième canon de Gangres voulait trancher était celle de l'accès des esclaves au monachisme, et plus exactement celle de la nécessité de l'affranchissement préalable ou au moins du consentement du maître. On ne doit donc pas s'imaginer les eustathiens comme des agitateurs sociaux, qui prêchaient la révolte servile au nom du christianisme, mais comme des groupes de moines enthousiastes qui voulaient voir se réaliser déjà sur terre dans leurs communautés monacales l'idéal eschatologique du christianisme, et enseignaient que parmi les moines il n'y avait plus de différence entre libres et esclaves. Ils faisaient du prosélytisme parmi toutes les classes sociales, même parmi les esclaves, et quand un esclave voulait se faire moine, ils l'accueillaient même sans le consentement de son maître et dédaignaient les droits que celui-ci pourrait invoquer pour réclamer la restitution.

6. Quoique le mouvement eustathien ne fut pas une révolte sociale, il ne faut pas en minimiser le retentissement social. D'une part à cette époque les secteurs les plus opprimés de la société essayaient d'échapper aux lourdes obligations des fonctions auxquelles ils étaient attachés, et cherchaient souvent un refuge dans les ordres sacrés ou dans les monastères[41].

---

[39] Jo. Chrys. *Hom. in Tit* 2. 4, 3 *(PG* 125, p. 173).

[40] Theod. Mops, *Comm. in Phlm* (ed H.B. SWETE, Cambridge, 1882, 2, pp. 262-264).

[41] GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain,* p. 144; JONES, *Later Rom. emp.* 2, pp. 920-927; 3, pp. 314-317; 2. pp. 743-747; B. KÜBLER, «Decurio», *RE* 4/2, p. 2349; E. KORNEMANN, «Collegium», *RE* 4/1, pp. 463-465.

Les esclaves tâchaient comme toujours, mais surtout à cette époque de décomposition sociale, de profiter des occasions de quitter leur misérable condition servile. D'autre part le monachisme n'était pas encore strictement institutionnalisé: l'état de moine et les obligations monacales n'étaient pas exactement définies par des textes juridiques. Les règles étaient encore rudimentaires. En ce qui concerne la discipline, il y avait des différences criantes entre l'extrême austérité, parfois aberrante, et le laxisme le plus bizarre de quelques groupes. Les moines jouissaient d'une haute considération auprès de plusieurs groupes de la société, tandis qu'il n'était pas difficile aux personnes sans scrupules d'éluder les plus lourdes obligations de l'austérité monastique et d'exploiter la charité du peuple par la mendicité ou même par la supercherie[42].

On peut comprendre sans peine qu'en ces circonstances les idées novatrices des eustathiens aient été considérées par la hiérarchie ecclésiastique et par le pouvoir civil comme vraiment dangereuses. Le problème était nouveau, mais quand il devint aigu par la rapide expansion du monachisme, l'Eglise officielle trouva dans le Nouveau Testament un précédent lointain mais très utile: la lettre de saint Paul à Philémon écrite vers les années 53-55. Dans cette lettre, saint Paul intercédait auprès de Philémon en faveur de l'esclave fugitif Onésime qui s'était réfugié chez saint Paul, s'était converti au christianisme et pouvait être très utile aux activités missionnaires de saint Paul alors en prison. Celui-ci cependant renvoya l'esclave fugitif à son maître Philémon avec une lettre dans laquelle il plaidait pour que le fugitif repenti fût bien accueilli, et affirmait expressément qu'il ne voulait pas le retenir sans le consentement de son maître *(chôris tês sês gnomès) (Phlm* 8-17)[43]. Quoique le problème ait été tout à fait occasionnel et que la lettre ait eu un caractère strictement personnel, elle était pourtant couverte par l'autorité de saint Paul et faisait partie du Nouveau Testament. En conséquence, la décision de ne pas retenir l'esclave d'autrui (quoique d'autre part très utile pour des motifs religieux) sans le consentement de son maître devint aux IV^e^ et V^e^ siècles un principe programmatique de l'Eglise. Nous avons déjà vu que ce principe que l'exégèse déduisait de la lettre a Philémon (ne pas enlever les esclaves aux maîtres) coïncidait exactement avec l'interprétation qu'on faisait du troisième canon de Gangres. Celui-ci est donc, sur ce point aussi, une confirmation explicite de ce que l'Eglise officielle considérait comme la doctrine de saint Paul sur l'esclavage.

Bien sûr ce principe ne pouvait pas satisfaire les milieux les plus exaltés du monachisme. Nous en avons un témoignage évident dans la

42 R. MACMULLEN, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge Mass., 1966, pp. 210-211.
43 *Phlm* 8-17. Voir n. 18.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

constance historique avec laquelle affleure ce problème pendant des siècles dans la législation tant ecclésiastique qu'impériale et dans les écrits des auteurs chrétiens de l'époque qui s'occupent du monachisme. Voilà quelques exemples: la règle de Pachôme († 346), le fondateur du cénobitisme égyptien, écrite probablement quelques années avant le Concile de Gangres tenait le principe officiel et défendait d'accueillir comme moines les esclaves fugitifs[44]. Basile, le grand organisateur du monachisme oriental, dans sa Grande Règle écrite après le Concile de Gangres et peut-être sous l'influence au moins lointaine d'Eustathe, affirme qu'en principe et selon l'exemple de saint Paul on ne doit pas accepter comme moine un esclave sans le consentement de son maître, mais quand l'esclave s'enfuit parce que le maître le met en péril de pécher on peut l'accueillir en assumant toutes les conséquences qui en dérivent[45]. Par contre l'empereur Arcadius écarte en 398 le droit d'asile des églises à l'encontre des esclaves[46]. Le biographe d'Hypathie († 446), abbé d'un monastère près de Chalcédoine, raconte qu'il refusa de rendre à son maître quatre esclaves fugitifs qui s'étaient fait moines, en alléguant qu'ils appartenaient désormais à Dieu[47]. En 451 le Concile de Chalcédoine approuva dans le quatrième canon une ordonnance proposée par l'empereur Marcien qui défendait entre autres choses «que dans les monastères on n'accepte aucun esclave pour devenir moine sans la permission de son maître»[48]. L'année suivante (452), l'empereur Valentinien III interdit la réception d'esclaves dans les monastères[49]. C'est le principe de Gangres. Enfin on peut mentionner comme curiosité la solution de Justinien qui introduit une période qui d'une part a le caractère d'un noviciat et d'autre part celui d'un délai de prescription extinctive du droit de propriété du maître sur l'esclave qui l'a quitté pour se faire moine[50].

---

[44] *Reg. Pach.* (trad. Hieron.) 49 *(PL23*, p. 73).

[45] Bas, *Reg. Fus.* 11 *(PG* 31, p. 948).

[46] *CTh* 9, 45, 3. Commentaire dans GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain,* p. 284.

[47] Callin. *Vit. Hyp.* 21, 1-15 *(SC* 177, pp. 134-138). Hypathie ne met pas en question le droit de propriété du maître sur les esclaves, mais il le dégrade au niveau humain *(ta ton anthropôn)* contraposé au niveau divin *(ta tou Theou).* Dans le fondement de la décision, le droit d'asile joue un rôle important.

[48] Conc. Chalc, act. 6, 17 *(Act. Conc. Oec.,* ed. E. Schwartz 2/1/2, p. 157). Voir L. UEDING, «Dei Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus», *Das Konzil von Chalkedon,* ed. A. Grillmeier-H. Bacht, 2. Würzburg, 1953, pp. 602-606.

[49] *NVal* 35, 3. Voir GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain,* pp. 144-147.

[50] *NJust* 5, 2, 1-3. Sur ce sujet voir BELLEN, *Sklavenflucht* 81-90 et surtout S. PERENTIDIS, «L'ordination de l'esclave à Byzance: droit officiel et conceptions populaires», *RHD* 59, 1981, pp. 231-248.

7. Comme confirmation de l'interprétation restrictive du troisième canon de Gangres proposée dans cette communication, il faut souligner qu'on ne trouve pas ailleurs d'autres vestiges historiques d'une supposée révolte sociale promue par les eustathiens. Il y a beaucoup de témoignages des activités d'assistance sociale aux indigents, de l'intervention bienfaisante des moines en cas de calamités publiques, de l'action médiatrice de quelques moines insignes auprès de l'autorité civile pour soulager les opprimés, enfin de l'influence exercée parfois par les moines pour favoriser les affranchissements d'esclaves[51].

Les documents de l'époque parlent souvent de troubles produits par les moines dans la vie publique. Ils avaient renoncé de bonne heure au principe de ne pas se mêler des affaires de la société qu'ils avaient quittée. On ne doit pourtant pas mettre en rapport ces troubles avec une supposée agitation antiesclavagiste. Il s'agit plutôt de l'intervention parfois turbulente de moines fanatiques dans les débats christologiques du IVe et du Ve siècle. Les moines travaillèrent partout à exciter les masses par les moyens les plus primitifs et bruyants en défense de la formule christologique (arienne, nicéenne, nestorienne, monophysite, etc.) que leurs inspirateurs déclaraient comme l'unique vraie. L'intervention des moines dégénéra souvent en émeutes qui obligèrent l'autorité impériale à intervenir à son tour[52]. Il est vrai qu'entre les mesures prises par les empereurs se trouve une constitution d'Arcadius du 404, qui interdit aux esclaves l'intervention dans les groupes théologiques turbulents *(turbulenta conventicula),* mais le contexte de la constitution montre qu'il ne s'agit pas d'un interdiction spéciale aux esclaves pour trancher une révolte sociale, mais d'une interdiction générale aux groupes sociaux les plus divers *(ceteraque huius almae urbis corpora)* pour empêcher la diffusion populaire des doctrines théologiques contraires à l'orthodoxie officielle[53].

Par contre les fuites massives d'esclaves dont nous connaissons l'existence à cette époque en Asie Mineure eurent un caractère tout à fait différent. C'est le cas des esclaves qui s'enfuirent en 365 en Bithynie et en 369 en Phrygie et accoururent auprès des Ostrogoths installés et rebellés dans ces régions[54]. Il s'agissait dans ces cas de manifestations particulières du

---

51 Sur les activités d'assistance sociale des moines: A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syriam Orient* 2, Louvain, 1960, pp. 361-383; W.H.C. FREND, «The Monks and the Survival of the East Roman Empire». *PaP* 54. 1972, pp. 10-14.

52 GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain,* pp. 198-199; H. BACHT, «Die Rolle des Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon», *Das Konzil von Chalkedon* 2, pp. 193-314.

53 *CTh* 16. 4, 5.

54 ZOSIM. *Hist.* (ed. L. Mendelsohn [Leipzig, 1887]) 4, 7, 2; 5, 13, 4; Amm. Marc 26, 10, 3. Voir BELLEN, *Sklavenflucht,* pp. 109-111.

phénomène général de cette époque de décomposition des structures sociales, dans lequel les esclaves et les paysans opprimés profitaient de l'anarchie et des troubles politiques pour s'enfuir et rejoindre les révoltés, ou bien pour s'organiser en bandes autonomes qui dévastaient les campagnes et parfois les villes. C'est le cas des bagaudes en Gaule et en Espagne et des circumcellions en Afrique[55]. C'est à tort qu'on voudrait établir un parallélisme trop étroit entre les circumcellions donatistes de la Numidie et les eustathiens de l'Asie Mineure orientale: l'origine, l'orientation, les circonstances et le développement de ces deux mouvements montrent des différences substantielles qui surpassent de beaucnup les faibles coïcidences.

A côté du problème directement envisagé par le troisième canon du Concile de Gangres, il y a une autre question, peut-être plus intéressante pour l'historien moderne: peut-on déjà parler, au milieu du IV^{e} siècle, de tendances ou de mouvements au sein du christianisme qui, au nom de la religion, auraient, plaidoyé contre l'esclavage en général? La question dépasse de beaucoup les limites de cette communication. Pour esquisser une réponse seulement provisoire, je pense qu'il n'y en avait pas. On peut laisser de côté le mouvement circumcellion avec des caractéristiques tout à fait particulières. Je pense, comme je l'ai dit, que les nombreuses personnes qui selon Théodore de Mopsueste voulaient établir sur terre l'égalité entre libres et esclaves étaient des moines et envisageaient l'égalité monacale[56]. On doit donc se contenter de claires affirmations de l'égalité non seulement eschatologique mais aussi naturelle entre tous les hommes, faites par les Pères de l'Eglise, comme par exemple pour nous limiter à l'Asie Mineure, par les grands Cappadociens (Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Basile)[57]. Il s'agit de théories philosophiques répandues aussi parmi les philosophes et les juristes, qui ont agi sans doute comme principe modérateur pour adoucir la condition servile, mais que personne ne pensait sérieusement à transposer en bloc à la pratique sociale.

---

[55] Sur ces mouvements: E.A. THOMPSON, «Peasant Revolte in late Roman Gaul and Spain», *Past and Present* 2, 1952, pp. 16-23; S. SZÁDECZKY-KARDOSS, «Bagaudae», *RE* Suppl 11, pp. 346-354; C.E. MINOR, *Brigand. Insurrectionist and Separatist Movements in the later Roman Empire,* Diss. Washington, 1971, pp. 118-167; WH.C. FREND, *The Donatist Church*², Oxford, 1971. pp. 172-178; E. TENGSTRÖM, *Donatisten und Katholiken*, Göteborg, 1964, pp. 24-78; A.H.M. JONES, «Were ancient heresies national or social movements in deguise?», *JTS* NS 10, 1959, pp. 282-286 = *The Roman Economy*, Oxford, 1974, pp. 310-314.

[56] Theod. Mops, *Comm. in Phlm* (ed. Swete, 2, pp. 262-264).

[57] Voir THRAEDE, «Gleichheit», *RAC* 11, pp. 152-154; J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens*, Paris, 1968, pp. 335-339 et 392-393; T.A. KOPECEK, *Social-Historical Studies in the Cappadocian Fathers,* Thèse Brown Univ., 1972, pp. 236-354.


© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

18. Un episodio de la apología de Justino y la represión de la castración en el siglo II

Publicado en: *ED* 14 (1966) 43-60



Un episodio de la Apología de Justino y la represión de la castración en el siglo II

1. En un pasaje de su Apología Justino refiere el caso de un cristiano, probablemente de Alejandría, que a mediados del siglo II pretendió hacerse castrar por los médicos de la ciudad, y ante la negativa de éstos, solicitó del *Praefectus Aegypti* una intervención administrativa que superase la objeción legal de los médicos. Desde el punto de vista jurídico, el pasaje ha planteado el problema de si una autorización del Gobernador de Provincia podría dejar en suspenso las normas imperiales de represión de la castración[1]. Para poder juzgar del significado jurídico del episodio, hay que situarlo previamente en su ambiente y precisar el alcance de lo ocurrido.

El pasaje no constituye una apología de la castración por parte de Justino. Se trata más bien de un episodio histórico, relatado con discutible tacto apologético, para corroborar dentro del marco general de la obra, la defensa del ideal de castidad del primitivo cristianismo, y deshacer los calumniosos rumores populares, que circulaban sobre las perversiones sexuales atribuidas a los cristianos en la celebración de sus ritos.

La Apología de Justino ha de encuadrarse dentro del movimiento general de la apologética cristiana, surgida en el siglo II para combatir la hostilidad general existente contra el cristianismo en la sociedad pagana contemporánea[2]. Los Apologetas se sitúan en el plano de las corrientes culturales y filosóficas de su tiempo, y con las categorías, la dialéctica y el estilo de la diatriba, presentan los aspectos positivos del cristianismo,

---

[1] HITZIG, *Castratio*, RE 3/2, 1772.

[2] Sobre la hostilidad de la sociedad pagana del siglo II frente al cristianismo: A.V. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*[4], Leipzig 1924, 1, 501-504; 513-520; H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, 2[2] Berlin 1953, 152-153.

intentan deshacer calumnias y malentendidos, y apelan a la verdad, para disipar la opinión pública hostil, y a la justicia, para que se corrija la precariedad del *status* jurídico en que viven los cristianos[3].

La Apología de Justino, escrita poco después del año 150[4], se desarrolla dentro de ese marco general[5]. En el contexto inmediato del pasaje que aquí interesa, Justino contrapone las concepciones cristianas del matrimonio y del celibato a las perversiones sexuales del paganismo[6]. La narración sobre el cristiano de Alejandría es un episodio presentado como confirmación de las ideas expuestas en el contexto. En el primitivo cristianismo la castración voluntaria sólo se dio en casos esporádicos y no constituyó un fenómeno social que hubiese de ser objeto de apología[7]. Justino mismo presenta el caso como un hecho aislado y singular. Es verdad que no lo califica con signo expresamente negativo; pero en el contexto inmediato, al polemizar contra las aberraciones sexuales del paganismo, alude expresamente, con valoración marcadamente negativa, a la castración ritual en los misterios de la *Magna Mater*[8]. La tesis que Justino pretende confirmar con el episodio de Alejandría, es que el cristiano, o contrae matrimonio para cumplir con su función social de procreación, o permanece célibe en el pleno sentido de la palabra[9]. Con ello, como lo afirma expresamente en la introducción del pasaje, pretende deshacer el rumor popular de que la promiscuidad sexual es un elemento integrante del culto cristiano.

El texto del pasaje que aquí interesa, con su correspondiente traducción castellana es el siguiente:

---

[3] Sobre la Apologética cristiana del siglo II: LIETZMANN, *Gesch*, 2^2, 172-189; J. LEBRETON, *L'Eglise primitive en Histoire de l'Eglise*, dirigida por A. FLICHE-V. MARTIN, 1 Paris 1934, 422-423; G. BARDY, *Apologetik*, RAC 1, 533-541; F.C. BURKITT-J.M. CREDD, *Pagan Philosophy and the Christian Church*, CAH 12. 460-463.

[4] H. LIETZMANN, *Justinus*, 11 RE 10/2, 1333; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1^2 Freiburg Br. 1913 (= Darmstadt 1962) 215-226.

[5] Sobre la personalidad literaria de Justino: BARDENHEWER, *Gesch*, 1^2, 249-254; LIETZMANN, *Gesch*, 2^2, 178-186; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die griechischen Kirchenväter*, Stuttgart 1955, 14-23.

[6] IUST, *Ap.*, 1, 27, 1-5; 1, 29, 1.

[7] Sobre los diversos aspectos de este punto (precedentes judíos; interpretación de Mt. 19, 12; desviaciones y corrientes encratitas; existencia de eunucos en las comunidades y clero prenicenos; actitud ortodoxa; precedentes del canon 1 del Concilio de Nicea, etc.): J. SCHNEIDER, εὐνοῦχος TWNT 2, 764-765; H. LECLERQ, *Aristocratiques*, DACL 1/2, 2862; *Castration*, DACL 2/2, 2369; *Eunuques*, DACL 5/1, 744; HUG, *Eunuchen*, RE Suppl 3, 452; C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentumn*, München 1954, 1, 526; H. CHADWICK, *Enkrateia*, RAC 5, 349-362; C.J. HEFELE-H. LECLERQ, *Histoire des Conciles*, 1/1 Paris 1907, 529-532. No he podido consultar W. BAUER, *Mt. 19, 12 und die alten Christen* en *Neutestamentliche Studien G. Heinrici dargebracht*.

[8] IUST, *Ap*, 1, 27. 4 καὶ φανερῶς εἰς κιναδίαν ἀποκόπτονται τινες καὶ εἰς μητέρα Θεῶν τὰ μυστήρια ἀναφέρουσι.

[9] IUST, *Ap*, 1, 29, 1.

IUST, *Ap* 1, 29, 2-3 Καὶ ἤδη τις τῶν ἡμετέρων, ὑπὲρ τοῦ πεῖσαι ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν μυστήριον ἡ ἀνέδην μίξις, βιβλίδιον ἀνέδωκεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ φήλικι ἡγεμονεύοντι ἀξιῶν ἐπιτρέψαι ἰατρῷ τοὺς διδύμους αὐτοῦ ἀφελεῖν· ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ ἡγεμόνος ἐπιτροπῆς τοῦτο πράττειν ἀπειρῆσθαι οἱ ἐκεῖ ἰατροὶ ἔλεγον. Καὶ μηδόλως βουληθέντος φήλικος ὑπογράψαι, ἐφ' ἑαυτοῦ μείνας ὁ νεανίσκος ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ καὶ τῶν ὁμογνωμόνων συνειδήσει.

Y ya uno de los nuestros, para persuadiros de que la promiscuidad sexual no es para nosotros un acto cultual, presentó en Alejandría una solicitud al Prefecto Félix, pidiendo que autorizase al médico para que le cortase los testículos, ya que los médicos de allí decían que les estaba prohibido hacer esto sin la autorización del Prefecto. Y habiéndose negado en absoluto Félix a dar respuesta a la solicitud, el joven, quedando soltero, se dio por satisfecho con el testimonio de su conciencia y con el de su correligionarios.

2. El hecho ha de situarse en Alejandría hacia el año 150. El ἡγεμών mencionado es el *Praefectus Aegypti* según una designación normal en los papiros[10]. El referido Prefecto Félix es *L. Munatius Felix,* que desempeñó la Prefectura en tiempo de Antonino Pío, concretamente entre los años 150 y 153, y cuya actividad en tal cargo está bien documentada[11].

El protagonista del hecho es un cristiano anónimo (τις τῶν ἡμετέρων), del que no se da otro rasgo que el de su juventud (νεανίσκος). La motivación es a primera vista extraña: el joven cristiano pretendía dar testimonio y persuadir a la sociedad pagana en la que convivía, de que la promiscuidad sexual y el incesto no constituían un acto ritual (μυστήριον) entre los cristianos. La creencia que trataba de refutar, estaba ampliamente extendida a mediados del siglo II: en la segunda mitad de este siglo aparece documentada en Justino[12], Frontón[13],

---

[10] U. WILKEN, *Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde,* Leipzig 1912, 1/1, 31; O.W. REINMUTH, *The Prefect of Egypt from Augustus to Diocletian,* Klio Beiheft 34 (1935) 9; *Praefectus Aegypti,* RE 22/2, 2353.

[11] A. STEIN, *Munatius 17,* RE 16/1, 537-538; *Die Präfekten von Ägypten in der römischen Kaiserzeit,* Bern 1950, 80-82; O.W. REINMUTH, *Praefectus Aegypti,* RE Suppl 8, 532.

[12] IUST, *Ap,* 1, 26, 7 λυχνίας μὲν ανατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις; 2, 12, 5 ἐν τῷ ἀνδροβατεῖν καὶ γυναιξὶν ἀδεῶς μίγνυσθαι; *Dial* 10, 1 ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους καὶ μετὰ τὴν εἰλαπίνην ἀποσβεννύντες τοὺς λύχνους ἀθέσμοις μίξεσιν ἐγκυλιόμεθα. Sobre la extincion de las luces: cf. n. 13.

[13] FRONT, *Frgm ex* MIN FEL, *Octv* 9, 8 (ed. C.R. HAINES, London 1963, 2, 282-284) *Illic post multas epulas ubi convivium caluit et incestae libidinis ebrietatis fervor exarsit, canis qui candelabro nexus est, iactu offulae ultra spatium lineae, qua vinctus est, ad impetum et saltum provocatur: sic everso et extincto conscio lumine impudentibus tenebris nexus infandae cupiditatis involvunt per incertum sortis, et si non omnes opera, conscientia tamen pari-*

Atenágoras[14], en la carta de las comunidades cristianas de Lyon y Vienne a las de Asia y Frigia sobre la persecución del año 177[15], en Minucio Félix[16] y en Tertuliano[17]. La fantasía popular pretendía conocer con detalle los grotescos pormenores de ese supuesto rito[18]. Como se deduce de la insistencia de los autores cristianos sobre el tema, la imputación, a pesar de su evidente falsedad, debió de resultar gravemente dolorosa y ofensiva a la sensibilidad cristiana. En su refutación es frecuente entre los Apologetas exponer, como argumento, la perfecta continencia de muchos cristianos[19]. La fuerte tensión apologética reflejada en pasajes que tratan este tema, es el marco ambiental en que ha de situarse, para su adecuada comprensión, la motivación del intento del joven cristiano.

Es llamativo en este sentido el paralelo entre el caso aquí estudiado y el ocurrido con Orígenes, también en Alejandría, medio siglo más tarde[20].

---

ter incesti, quoniam votum universorum adpetitur quidquid accidere potest in actu singulorum. Sobre M. Cornelius Fronto: M. SCHANZ-C. HOSIUS-G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur,* 3³ München 1922, 88-99.

[14] ATHENAG, *Suppl* 3 Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα ἀθεότητα, θυέστεια δεῖπνα, οἰδιπουδείους μίξεις; 31 Ἔτι δὲ καὶ τροφὰς καὶ μίξεις λογοποιοῦσιν ἀθέους καθ᾽ ἡμῶν; 32 τὸ ἐπ᾽ ἀδείας καὶ ἀδιαφόρως μίγνυσθαι. Sobre Atenágoras: P. KESELING, *Athenagoras,* RAC 1, 881-888.

[15] EUS *HE* 5, 1, 14 κατεψεύσαντο ἡμῶν Θυέστεια δεῖπνα καὶ οἰδιποδείους μίξεις. Se trata de la declaración de algunos siervos paganos, amenazados de tormento, contra sus dueños cristianos procesados.

[16] MIN FEL, *Octav* 9, 2 (CSEL 2. 13, 2-6). *Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint: passim etiam inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promiscue appellant fratres et sorores ut etiam non insolens stuprum intercessione sacri nominis fiat incestum.* Sobre la polémica en torno a la fecha de composición de la obra de Minucio Félix. SCHANZ-HOSIUS-KRÜGER, *Gesch,* 3³ 268-269.

[17] TERT, *Ap* 2, 5 (CCL 1, 87-88) *quot quisque iam infanticidia degustasset quot incesta contenebrasset, qui coqui qui canes adfuissent;* 9, 19 (CCL 1, 105) *Nos ab isto eventu diligentissima et fidelissima castitas saepsit quantumque ab stupris et ab omni post matrimonium excessu, tantum et ab incesti casu tuti sumus. Quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt senes pueri.* Tertuliano escribió su *Apologeticum* después del verano del 197, probablemente en 198: SCHANZ-HOSIUS-KRÜGER, *Gesch* 3³, 280.

[18] Los pormenores del rito fueron descritos por Frontón (cf. n. 13). La coincidencia de detalles con las diversas alusiones de Justino (cf. n. 12), Atenágoras (cf. n. 14) y Tertuliano (cf. n. 17) dejan ver claramente el carácter estereotípico de la fabulosa Imputación. Esta reaparece de nuevo con los mismos detalles en ORIG, *Cels* 6, 27 (GCS Orig 2, 97, 25-27) ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ λόγου τὰ τοῦ σκότου πράττειν βουλόμενοι σζεννύουσι μέν τὸ φῶς, ἕκαστος δέ τῇ παρατυχούσῃ μίγνυται.

[19] IUST, *Ap* 1, 29, 1; ATHENAG, *Suppl* 33 εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενείᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μαλλον παρίστησι τῷ Θεῷ... en un contexto en el que se habla de la continencia cristiana y se rechaza la calumnia de las uniones incestuosas; TERT, *Ap* 2, 5 (cf. n. 17). Sobre la continencia sexual como motivo apologético: H. CHADWICH, *Enkrateia* RAC 5, 360-361.

[20] Orígenes nació probablemente el año 185 (J. QUASTEN, *Patrología* [trad. I. OÑATIBIA] Madrid 1961, 1, 339). Su castración se produjo, según la noticia de EUS, *HE* 6, 8, 1, al princi-

Eusebio de Cesarea, que relata el hecho, insiste en la inmadurez juvenil de Orígenes en aquel momento[21], y presenta una motivación análoga a la de Justino: Orígenes pretendió disipar toda sospecha de veracidad en las calumnias de los paganos[22]. No es posible, dentro de los límites de este estudio, precisar si en ambos casos hubo un posible influjo de concepciones encratitas extremas[23]. Es perfectamente posible que el hecho aquí estudiado, indudablemente conocido en la comunidad cristiana de Alejandría, influyese cincuenta años más tarde en la conducta del juvenil Orígenes. Es tal vez también posible que la motivación que para el caso de Orígenes presenta Eusebio, esté influida por la descripción de Justino, cuya Apología le fue bien conocida[24].

3. Según se desprende de la narración de Justino, el joven anónimo había acudido a varios médicos alejandrinos (οἱ ἐκεῖ ἰατροὶ) para que le interviniesen. Estos le habían respondido que se negaban a intervenir sin autorización (ἐπιτροπή) del Prefecto[25]. Lo genérico de la designación en Justino (ἰατρῷ; οἱ ἐκεῖ ἰατροὶ) no permite precisar el carácter de esos médicos. Alejandría tenía una fuerte tradición médica, y su escuela de medicina había ejercido un gran influjo en el desarrollo de la medicina en la antigüedad[26]. En la época romana, continuando esa tradición, los servicios públicos de sanidad estuvieron sólidamente organizados, y los

---

pio de su actividad en la Escuela de Alejandría, por tanto después de la represión anticristiana de Septimio Severo, que en Egipto se desarrolló después del 201 (J. VOGT, *Christenvervolgungen* RAC 2, 1180-1181).

[21] EUS, *HE* 6, 8, 1 πρᾶγμα φρενὸς μὲν ἀτελοῦς καὶ νεανικῆς; 6, 8, 2 νεανικώτερον...; διὰ τὸ νέον τὴν ἡλικίαν ὄντα.

[22] EUS, *HE* 6, 8, 2 ὡς ἂν πᾶσαν τὴν παρὰ τοῖς ἀπίστοις αἰσχρᾶς διαβολῆς ὑπόνοιαν ἀποκλείσειεν.

[23] Sobre el tema: H. CHADWICH, *Enkrateia* RAC 5, 353-354.

[24] En la descripción del caso de Orígenes en EUS, *HE* 6, 8, 2 se da una contradicción: por una parte se dice que Orígenes pretendió mantener el hecho en secreto (διαλαθεὶν φροντίσας); por otra se presenta una motivación apologética (cf. n. 22). Es por tanto probable que en la motivación presentada por Eusebio influyese el texto de Justino, cuya obra le era bien conocida: EUS, *HE* 4, 8, 3 cita precisamente IUST, *Ap* 1, 29, 4.

[25] IUST, *Ap* 1, 29, 2 ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ ἡγεμόνος ἐπιτροπῆς τοῦτο πράττειν ἀπειρῆσθαι οἱ ἐκεῖ ἰατροὶ ἔλεγον puede traducirse de dos formas: «decían los médicos de allí que sin la autorización del Prefecto estaba prohibido hacer esto» (ἀπειρῆσθαι en el sentido de ἀπαγορεύω) o «decían los médicos de allí que se negaban a hacer esto sin la autorizacion del Prefecto» (ἀπειρῆσθαι en el sentido de ἀπολέγω). En el primer caso quedaría más de relieve la apreciación de la antijuridicidad por parte de los médicos.

[26] Sobre la pujante Escuela de medicina de Alejandría y su influjo: M. ROSTOVTZEFF, *Die hellenistische Welt: Gesellschaft und Wirtschaft*, Stuttgart 1955, 2, 867; 3, 1382 n. 47. Sobre el prestigio de los médicos egipcios en el mundo romano durante el Principado: L. FRIEDELÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 1[10] Leipzig 1922 (= Aalen 1964) 191.

médicos públicos (δημόσιοι ἰατροὶ) prestaban a la población carente de recursos asistencia gratuita[27]. Junto a esos médicos públicos existieron médicos privados de sólida formación científica[28], y una multitud de curanderos sin formación, conocidos también con la designación de ἰατροὶ, en un época en la que para el ejercicio libre de la medicina no se exigía ni formación científica ni título ninguno[29].

No cabe discutir aquí si en el juramento hipocrático hubo alguna referencia a la castración[30], y si en tal caso pudo ser éste uno de los motivos de la negativa de los médicos alejandrinos a la pretensión del joven cristiano. Las normas legales establecidas contra la castración eran motivo suficiente para la negativa.

En los médicos públicos ese motivo quedaría fortalecido por el propio interés profesional. Los médicos habían gozado desde los tiempos de Augusto de una serie de exenciones[31], confirmadas por Vespasiano[32] y Adriano[33]. Por ellas quedaban liberados, al menos los médicos públicos, de diversas cargas fiscales, administrativas y jurídico-privadas, que pesaban sobre la población civil[34]. Precisamente Antonino Pío (138-161) redujo drásticamente esas exenciones, limitando el número de médicos públicos exentos de cada ciudad[35]. Es por tanto natural que los médicos consultados por el joven cristiano, caso de haber sido δημόσιοι ἰατροὶ,

---

[27] Sobre los δημόσιοι ἰατροὶ: S. REINACH, *Medicus* DAGR 3/2, 1961-1963; ROSTOVTZEFF, *oc* 2, 867-868; R. TAUBENSCHLAG, *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri*², Warszawa 1955, 632-634.

[28] ROSTOVTZEFF, *oc* 2, 869-870; TAUBENSCHLAG, *oc* 634; F. OERTEL, *Die Liturgie*, Leipzig 1917 (= Aalen 1965) 426.

[29] En el siglo II p.C. el ejercicio de la medicina no estaba sujeto a control estatal (FRIEDLÄNDER, *Sittengesch* 1¹⁰, 194). Galeno (129-199 p.C.) se queja de que multitud de personas sin preparación se lanzaban al ejercicio de la medicina por ver en él una profesión altamente lucrativa (GALEN, *Meth med* 1, 1 ed. C.G. KHÜN, Leipzig 1825 [= Hildesheim 1965] 10, 5). Sobre la práctica de la medicina por tales personas en el mundo helenístico: REINACH, *oc* DAGR 3/2; ROSTOVTZEFF, *oc* 2, 866.

[30] REINACH, *oc* DAGR 3/2, 1677; FABRICIUS, *Hippokrates 16* RE 8/2, 1812; E. MAASS, *Eunuchos und Verwandtes*. RhMus 74 (1925) 435.

[31] DIO 53, 30, 3.

[32] *Edictum Vespasiani de privilegiis medicorum et magistrorum*, del año 74, descubierto en Pérgamo (FIRA 1², 420-422 Nr 73).

[33] Dig 27, 1, 6, 8, (MODEST, *Excus* 2).

[34] Análisis de esas exenciones en K-H. BELOW *Der Arzt im römischen Recht* (Münchener Beiträge für Papyrusforschung 37) München, 1953, algo indeferenciado por lo que se refiere a los beneficiarios y a la posible evolución histórica. Por lo que se refiere a Egipto: OERTEL, *Liturgie*, 388-392.

[35] Dig 27, 1. 6, 2 (MODEST, *Excus* 2). Crítica y comentario en OERTEL, *Liturgia*, 394-395; BELOW, *Arzt* 34-40. Sobre la extensión de esa constitución dirigida originariamente a Asia: G.I. LUZZATTO, *Ricerche sull'applicazione delle constituzioni imperiali nelle provincie* en *Scritit Ferrini Pavia*, Milano 1946, 278-283.

hubiesen tenido particular interés en no comprometerse con una intervención, que contravenía, al menos aparentemente, las normas imperiales represivas de la castración.

Supuestas estas normas, y dado el hecho de que el joven cristiano no pretendía mantener en secreto el hecho, sino precisamente hacerlo público por motivos apologéticos; aun los simples curanderos hubieron de negarse a la intervención solicitada. De la respuesta de los médicos no puede deducirse que la autorización del Prefecto transformase en lícita su intervención. A esa respuesta no se puede atribuir un alcance jurídico preciso, sino que debe ser interpretada como una evasiva. Los médicos indudablemente no querían comprometerse con una intervención, que al menos les hubo de parecer muy extraña, si no abiertamente antijurídica. Sólo con una eventual autorización gubernativa, se sentirían plenamente a cubierto de toda responsabilidad penal. En su respuesta no pretendían precisar si esa autorización gubernativa era jurídicamente viable o no.

4. La moda oriental de utilizar para determinados servicios domésticos esclavos eunucos penetró en Roma a través del Helenismo al final de la República y se desarrolló ampliamente con el lujo de comienzos del Principado[36]. A partir de Domiciano los Emperadores hubieron de intervenir en la represión de la castración[37]. Desde el punto de vista jurídico-penal el problema se debió de centrar en la castración de esclavos, ya que su valor en el mercado no disminuía sino que aumentaba con la operación[38]. Mucho menos frecuente, y por tanto mucho menos grave desde el punto de vista de la política legislativa, debió de ser el caso de la castración espontánea o de la consentida por el paciente. Las normas que regularon la represión del delito distinguieron a veces entre el dueño del esclavo, que encargaba la castración *(qui servum castrandum tradiderit)*[39], y el ejecutor material de la operación, normalmente un médico[40]. Sin embargo varias de nuestras fuentes de información, incluso jurídicas, no siempre distinguen ambas figuras[41].

[36] HUG, *Eunuchen* RE *Suppl* 3, 451, 452.

[37] W. REIN, *Das Kriminalrecht der Römer*, Leipzig 1844 (= Aalen 1962) 423; T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899 (= Graz 1955) 637; HITZIG, *Castratio*, RE 3/2, 1772-1773.

[38] De ahí la problemática planteada por Ulpiano (Dig 9, 2, 27, 28) sobre la acción que compete al dueño de un esclavo, castrado sin su consentimiento, y que por ello ha resultado *prestiosior*.

[39] Dig 48, 8, 6 (VENUL, *Off proc* 1) *Is qui servum castrandum tradiderit...*

[40] Dig 48, 8, 4, 2.

[41] Dig 48, 8, 3, 4 (MARCIAN, *Inst* 4) *qui hominem libidinis vel promercii causa castraverit*. El dueño y el ejecutor material quedan bien diferenciados en PS 5, 23. 13 *Qui hominem invitum libidinis aut promercit causa castravit castrandumve curavit.*

No es fácil precisar el alcance de las medidas represivas tomadas por Domiciano. Las alusiones poéticas, y por tanto poco precisas, de Estacio[42] y Marcial[43] parecen indicar que la prohibición se extendió a la castración de adultos. Suetonio refiere sencillamente que prohibió la castración y reguló los precios de la trata de eunucos[44]. Dión Casio afirma que la prohibición afectó a todo el Imperio y que el móvil de Domiciano fue desacreditar la conducta y las aficiones de su predecesor Tito[45]. Amiano Marcelino alude vagamente a la gravedad de la pena; presenta como objeto de la prohibición, aunque no necesariamente en sentido exclusivo, *castrare puerum;* indica que el campo de aplicación de tal medida fue todo el Imperio romano; y califica la medida de *lex*[46], sin que esta calificación en época tan tardía haya de ser tomada en su sentido estricto técnico.

Un senadoconsulto difícil de datar menciona la pena de confiscación de la mitad del patrimonio contra aquel que hiciese castrar a su esclavo[47]. Posiblemente esa disposición procede de la época de Domiciano[48] y es posiblemente idéntica con las normas antes mencionadas atribuidas a dicho Emperador[49]. En todo caso de los textos aducidos no se desprende, al menos necesariamente, que ya en tiempo de Domiciano hubiese quedado expresamente prohibida la castración con consentimiento del paciente[50].

En tiempo de Nerva se volvieron a tomar medidas sobre esta materia. La escueta noticia de Dión Casio no permite conclusiones acerca de la forma y alcance de la prohibición[51]. Tal vez la disposición por él aludida es idéntica con un senadoconsulto menciado por Marciano[52], por el que se extendían las penas establecidas en la *lex Cornelia de sicariis et*

[42] STAT, *Silv* 4, 3, 13-15.

[43] MART 2, 60, 6, 2. El primero de los epigramas se refiere indudablemente a un adulto.

[44] SUET, *Dom* 7, 1 *Castrari mares vetuit; spadonum qui residui apud mangones erant, pretia moderatus est.*

[45] DIO-XIPH 67, 2, 3, ἀπηγόρευσεν ἐπὶ ἐκείνου (=Tito) ὕβρει μηδένα ἔτι ἐν τῇ τῶν Ρωμαίων ἀρχῇ ἐκτέμνεσθαι.

[46] AMM MARC 18, 4, 5 (Domitianus) *receptissima inclaruit lege, qua minaciter iterdixerat ne intra terminos iuris dictionis Romanae castraret quisquam puerum.*

[47] Dig 48, 8, 6 (VENUL *Off proc* 1) *Is qui servum castrandum tradiderit pro parte dimidia bonorum multatur ex senatusconsulto quod Neratio Prisco et Annio Vero consulibus factum est.*

[48] J. v. ARNIN, *Annius 93* RE 1/2, 2279; T. MOMMSEN-P. KRÜGER, *Corpus iuris civilis* 1[16] Berlin 1954, 853, n. 14; A. BERGER *Neratius* 15 RE 16/2, 2549 A. DELL'ORO, *I libri de officio nella giurisprudenzia romana*, Milano 1960, 111 sugieren como fecha probable el año 83. A. PERNICE, *Labeo* 2/1[2] Halle 1895 (= Aalen 1963) 87 n. 5 conjetura los años 81 o 82.

[49] PERNICE, *Labeo* 2/1[2]. 87 n. 5; HITZIG *Castratio* RE 3/2, 1772: R. ORESTANO, *Gli editti imperiali* BIDR 44 (1963-7) 303.

[50] En contra: MOMMSEN *Strafrecht* 637; BELOW *Arzt* 129.

[51] DIO-XIPH 68, 2, 4 ἐνομοθέτησε δέ ἄλλα τε καὶ περὶ τοῦ μὴ εὐνουχίζεσθαι τινα.

[52] HITZIG *oc* RE 3/2, 1772: ORESTANO *oc* BIDR 44 (1936-7) 304.

veneficis a quien hiciese castrar a otro *libidinis vel promercii causa*[53]. Ese senadoconsulto fue en todo caso anterior a Adriano[54]. En él se precisaba probablemente el tipo delictivo, restringiéndolo por una parte al caso en que no hubiese consentimiento del paciente, haciendo notar por otra que la pena afectaba tanto al dueño del paciente, como al ejecutor material, y especificando finalmente el motivo típico[55]. En consecuencia, la castración así tipificada, quedaba subsumida entre los delitos cuya represión regulaba la *lex Cornelia de sicariis;* constituía por tanto un *crimen capitale;* y tal vez todavía en tiempo de Nerva, debía ser juzgado por el sistema de la correspondiente *quaestio* —sin que todo esto implicase necesariamente que al delincuente se le impusiese la pena de muerte[56].

Las prohibiciones de Domiciano y Nerva debieron de tener un efecto muy relativo. La moda de mantener un nutrido grupo de eunucos no desapareció, ni en la corte imperial, ni en las casas de la aristocracia[57]. El mismo Domiciano en su prohibición hubo de tolerar la ulterior trata de eunucos y se redujo a regular sus precios[58]. La sátira sexta de Juvenal describe descaradamente como contemporánea la perversión de ciertas damas de la aristocracia romana que hacían castrar a sus esclavos favoritos[59]. La sátira está escrita con posterioridad al año 115[60] y en ella se menciona expresamente la intervención de médicos en general[61] y concretamente la del cirujano contemporáneo Heliodoro[62], oriundo probablemente de Egipto, autor de valiosos tratados de medicina, que se debió de hacer famoso en Roma en esa especialidad[63].

---

53 Dig 48, 8, 3, 4 (MARCIAN *Inst* 14) *qui hominem libidinis vel promercii causa castraverit ex senatusconsulto poena legis Corneliae punitur.*

54 El rescripto de Adriano, recogido en Dig 48, 8, 4, 2, da por supuesta *(constitutum est)* la extensión de la *lex Cornelia* a la castración. En sentido contrario, pero no convincente: REIN *Kriminalrecht* 423.

55 PS 5, 23, 13. *Qui hominem invitum libidinis aut promercii causa castravit castrandumve curavit, sive is servus sive liber sit, capite punietur, honestiores publicatis bonis in insulam deportantur.* La identidad de origen de esta prohibición con la de Dig 48, 8, 3, 5 es admitida como probable por HITZIG *oc* RE 3/2, 1772.

56 Sobre el concepto de *crimen capitale* en la época clásica: E. LEVY *Die römische Kapitalstrafe* SBHdbg 1930-1/5, 62-64 (= Ges. Schr 2, 367-369); *Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht* BIDR 45 (1938) 133-134 (= Ges Schr 2, 486-487); U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, Napoli 1937, 97-105.

57 HUG, *Eunuchen*, RE Suppl 3, 451-452.

58 SUET, *Dom*, 7, 1 (cf. n. 44).

59 IUV, *Sat*, 6, 366-378.

60 SCHANZ-HOSIUS, *Gesch*, 2[1], 570; M.F. VILLENEUVE, *Juvénal: Satires*[7] Paris 1962, XV.

61 IUV, *Sat*, 6, 370.

62 IUV, *Sat*, 6, 373.

63 GOSSEN, *Heliodoros 18*, RE 8/1, 41.

Adriano volvió a reforzar las prohibiciones ya existentes. Ulpiano en sus *Libri de officio Proconsulis*, alterados en la época postclásica[64], recoge un rescripto de dicho Emperador en un texto, probablemente ya abreviado por Ulpiano[65], en el que se superponen una serie de referencias de Adriano a disposiciones anteriores sobre la materia, las normas específicamente propias del rescripto, alusiones a un edicto del mismo Emperador y reelaboraciones postclásicas[66]:

> Dig 48, 8, 4, 2 (ULP *Off proc* 7) Idem divius Hadrianus rescripsit: «Constitutum quidem est ne spadones fierent, eos autem qui hoc crimine arguerentur Corneliae legis poena teneri, eorumque bona merito fisco meo vidicari debere; sed et in servos qui spadones fecerint ultimo supplicio animadvertendum esse, et qui hoc crimine tenentur, si non adfuerint, de absentibus quoque, tamquam lege Cornelia teneantur, pronuntiandum esse. Plane si ipsi qui hanc iniuriam passi sunt proclameverint, audire eos Pareses provinciae debet, <...> qui virilitatem amiserunt: Nemo enim liberum servumve invitum sinentemve castrare debet, neve quis se sponte castrare debet. At si quis adversus edictum neum fecerit, medico quidem qui exciderit, capitale erit, [item] ipsi <autem> qui se sponte excidendum praebuit <...>».

El rescripto comienza por una referencia a una serie de normas previamente establecidas por constitución imperial *(constitutum est)*. La estructura gramatical del texto parece indicar que han de entenderse como preadrianeas todas aquellas normas cuya expresión gramatical, más o menos homogénea, depende de *constitutum est*. Las normas así presentadas parecen ser[67] las siguientes: la prohibición de la castración, la extensión de las penas de la *lex Cornelia*, la confiscación de bienes, la pena de muerte para los siervos, y la posibilidad de un proceso contumacial. Las dos primeras disposiciones son perfectamente identificables con las establecidas en tiempo de Domiciano y probablemente Nerva. La pena de

---

[64] Sobre la utilización postclásica de ULP, *Off proc*, y las modificaciones de su texto en esa época: F. SCHULZ, *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft*, Weimar 1961, 310-313; F. WIEACKER, *Textstufen klassischer Juristen*, Göttingen 1960, 391-408; DELL' ORO, *I libri de officio*, 206-210.

[65] Sobre el sistema de los juristas clásicos en la reproducción de las constituciones imperiales. E. VOLTERRA, *Quelques remarques sur le style des constitutions de Constantin en Mélanges Lévy-Bruhl*, Paris 1959, 326-327; G. GUALDINI, *Legislazione imperiale e giurisprudenza*, Milano 1963, 2, 65-106.

[66] BELOW, *Artz*, 131-132.

[67] Gramaticalmente las dos oraciones de infinitivo pasivo futuro *(animadvertendum esse; pronuntiandum esse)* dependen obviamente de *constitutum est*. En absoluto sería posible que dependieran de *rescripsit*, aunque la construcción sería forzada y poco clara. En tal caso se trataría de disposiciones de Adriano. La traducción de DELL'ORO, *I libri de officio*, 159-160 parece preferir este último sentido.

muerte y la confiscación de bienes aparecen, en diversos textos jurídicos, entre las penas que se aplicaban por delitos tipificados o subsumidos en la *lex Cornelia de sicariis*[68]. Por tanto, su mención en el rescripto es una explicitación de la mencionada subsunción de la castración en dicha ley. En la época de Adriano la mención expresa de ambas penas era meramente orientadora y no vinculativa: el Magistrado en su *cognitio* no se veía obligado a atenerse estrictamente a aplicar esas penas, presentadas sólo como normales, sino que en la determinación de la pena debía más bien tener en cuenta las peculiares circunstancias de cada caso[69]. El establecimiento de la posibilidad de un proceso contumacial era excepcional en el sistema procesal penal del siglo II[70]. No cabe discutir aquí el motivo de esa norma, ni la extraña fundamentación *(tanquam lege Cornelia teneantur)* con que aparece en el texto.

La reelaboración del texto es evidente en la frase *Plane-amiserunt:* la acumulación *qui hanc iniuriam passi sunt — qui virilitatem amiserunt* carece de sentido en el estado actual del texto. Below, que ha señalado acertadamente esta incongruencia, basado también en otros indicios menos convincentes, estima que toda la frase es una glosa[71]. Mommsen explica la anomalía del texto por una mutilación, y conjetura la siguiente reconstrucción:

> Plane si ipsi qui hanc iniuriam passi sunt proclamaverint, audire eos Praeses provinciae debet; <sed item animadvertere etsi tacebunt ipsi> qui virilitatem amiserunt[72].

En tal caso, la frase constituiría el elemento específicamente dispositivo del rescripto: el Emperador respondería al consultante, probablemente un Gobernador de provincia, que en caso de castración debía no sólo admitir la acusación de la víctima, sino también proceder de oficio, aunque no se produjese una *accusatio* en regla por parte de ésta.

La parte del texto que aquí interesa más directamente, es la final. En ella el rescripto de Adriano cita expresamente un edicto del mismo Emperador *(edictum meum)*. La existencia de un edicto de Adriano sobre la castración no ofrece dificultad, ya que en la actividad normativa de dicho

---

[68] G. ROTONDI, *Leges publicae populi Romani*, Milano 1912 (= Hildesheim 1962) 358.

[69] E. LEVY, *Gesetz und Richter*, BIDR 45 (1938) 133-138 (= Ges. Schr 2, 486-489). No afectan para nada a este punto las precisiones, no siempre convincentes, sobre el tema de F.M. DE ROBERTIS, *Arbitrium iudicantis e statuzioni imperiali*, ZSS 59 (1939) 228-251; *Le sentenze contra constitutiones e le sanzioni penali a carico del giudicante*, ZSS 62 (1942) 257.

[70] Sobre el tema: M. WLASSAK, *Absentia*, RE I/1, 119; MOMMSEN, *Strafrecht*, 336 n. 2.

[71] BELOW, *Arzt*. 131.

[72] T. MOMMSEN, *Digesta Iustiniani Augusti* (ed. maior) 2 Berlin 1870, 820 n.

Emperador fueron particularmente frecuentes las disposiciones que revistieron la forma de edicto, mientras que esa forma cedió paulatinamente a la de rescripto en tiempo de sus sucesores[73]. La formulación contiene elementos formales típicamente legislativos, como la acumulación de términos separados por *-ve*, para lograr la máxima precisión de la norma[74], y la estructuración gramatical de la relación entre norma y sanción[75]. En cambio, la formulación de una prohibición con negación y *debet* es ajena al estilo legislativo de la época clásica[76], y *neve quis se sponte castrare debet* resulta estilísticamente pesado a continuación de la frase anterior. Ambos datos constituyen un ligero indicio de reelaboración, sin que se pueda precisar si esa eventual reelaboración afecta al contenido. Por lo que se refiere al contenido, el edicto prohíbe expresamente por una parte, castrar a un hombre, libre o esclavo, con o sin su consentimiento; y por otra, hacerse castrar espontáneamente. Probablemente son innovación de Adriano respecto a las anteriores normas de represión, la mención expresa en la tipificación del delito del eventual consentimiento del castrado, y la inclusión en el delito de la castración espontánea. El delito del médico ejecutor queda calificado como *capitale,* con lo que el edicto confirma la subsunción de la *lex Cornelia de sicariis* en el sentido antes señalado, sin que por tanto se implique con ello la fijación absoluta de la pena de muerte por parte del emperador[77]. En el texto del edicto, tal como aparece en Dig, se da la misma calificación al delito de quien se castra o hace castrar espontáneamente. Sin embargo en el texto hay una anomalía estilística en la correlación de las partículas *quidem* e *item*[78]. *Quidem* pide estilísticamente como correlativa una partícula adversativa *(autem; vero,* etc.) con matiz de contraposición[79]. Esa contraposición ha desaparecido en el texto, y ha sido substituida por una equiparación, encabezada por *item*, que estilísticamente no encaja. Es difícil precisar quién fue el interpolador; pero en todo caso es altamente verosímil que *item, y* la consiguiente equiparación, no apareció ni en el edicto ni en el rescripto de

---

[73] R. Orestano, *Gli editti imperiali*, BIDR 44 (1936-1937) 262-267. Su lista de edictos de Adriano ha de completarse con F. Pringsheim, *Zur Bezeichnung des Hadrianischen Edikts als edictum perpetuum* en *Gesammelte Abhandlungen*, Heidelberg 1961, 1, 108 n. 36; R. Taubenchlag, *The Imperial constitutions in the papyri* en *Opera minora*, 2 Warszawa 1959, 12-13; Gualandi, *Legislazione imperiale*, 1, 24-57.

[74] W. Kalb, *Wegweiser in die römische Rechtssprache*, Leipzig 1912 (= Aalen 1961) 134-135; M. Kaser, *Zum Ediktstil*, Fschr. Schulz 2, 59.

[75] D. Daube, *Forms of Roman legislation*, Oxford 1956, 24-27.

[76] Kaser, *oc.*, Fschr Schulz 2, 50.

[77] E. Levy, *Gesetz und Richter*, BIDR 45 (1938) 118-119 (= Ges Schr 2, 475-476).

[78] Below, *Arzt*, 131-132.

[79] Klab, *Wegweiser*, 121; R. Kühner-C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, Leipzig 1912, 2/1², 802; 2/2², 92-93.

Adriano. La calificación del delito de aquel *qui se sponte excidendum praebuit* debió de haber sido diversa de la del delito del médico. En consecuencia no puede atribuirse a Adriano el establecimiento de la pena capital contra quien se hiciese castrar espontáneamente.

5. Hay una serie de claros indicios de que determinados casos de castración voluntaria, cualificados precisamente por su motivación y sus implicaciones cultuales, caían en el siglo II fuera del campo de la represión penal de la castración. En el culto frigio de Cibeles *(Magna Mater)* y en el sirio de Atargatis *(Dea Syria)* la castración ritual fue un elemento relevante[80]. El culto de la *Magna Mater* fue introducido en Roma en los años 205-204 a.C.[81], y enriquecido con nuevos ritos frigios en tiempo de Claudio[82]. Precisamente en la época de los Antoninos tuvo un amplio desarrollo por todo el Imperio[83]. El culto de la *Dea Syria* se difundió por todo el Imperio romano al comienzo del Principado[84]. Es verdad que la autoridad romana tomó severas medidas para impedir la participación activa de los *cives* en los cultos orgiásticos de la *Magna Mater* en su templo del Paltino[85] y que en ese culto la castración ritual quedó reducida simbólicamente a la laceración de los sacerdotes frigios ya castrados[86]. Sin embargo, no es menos cierta la difusión por todo el Imperio de los *galli* (γάλλοι) y μητραγύρται, sacerdotes con frecuencia eunucos[87], al servicio del culto en los templos de ambas diosas, y misioneros mendicantes de su culto por ciudades y aldeas[88]. La existencia y calidad de los *galli,* la naturaleza de los cultos en que se mutilaban, y su celebración dentro de las fronteras del Imperio, no eran ningún secreto en el siglo II: basta leer la detallada descripción de Luciano sobre el culto de Atargatis en Hierápolis de Siria[89],

---

80 E. MAYER, *Astarte,* ALGRM 1/1, 654-655; A. RAPP, *Kybele,* ALGRM 2/1, 1657; E.R. WALTON, *Atargatis,* RAC 1, 855; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion,* 2 München 1950, 616-620.

81 A.D. NOCK, *Conversion,* Oxford 1933, 68-69; SCHWENN, *Kybele,* RE 11/2, 2267-2268.

82 RAFF, *Kybele,* ALGRM 2/1, 1668-1669; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte,* München 1960, 342 n. 2.

83 LATTE, *oc.,* 342; SCHWENN, *oc.,* RE 11/2, 2271-2272.

84 WALTON, *Atargatis,* RAC 1, 856-858; LATTE, *Röm Religionsgesch,* 345-346.

85 SCHWENN, *Kybele,* RE 11/2, 2268-2269.

86 A. RAPP, *Attis,* ALGRM 1/1, 722.

87 Aun teniendo en cuenta la acertada apreciación de G. LAFAYE, *Gallus,* DAGR 2/2, 1456 sobre la extensión de la designación *gallus* aun a sacerdotes no eunucos de la *Magna Mater,* la existencia de *galli* eunucos durante el Principado es cierta.

88 F. CUMONT, *Gallos,* 5 RE 7/1, 675/681; SCHEWEN, *Kybele,* RE 11/2, 2263; A.D. NOCK, *The development of Paganism in the Roman Empire,* CAH 12, 423-428.

89 LUCIAN, *Dea Syr,* 15, 22, 27, 50-51. La obra es posterior al 160; W. v. CHRIST-W. SCHMID-O. STÄHLIN, *Geschichte der griechichten Literatur,* 2/2[6] München 1924, 720-721.

ciudad entonces romana[90] y cercana a Samosata la patria de Luciano[91]; o las descripciones de los *galli* mendicantes del mismo Luciano[92] y de Apuleyo[93].

La actitud de la autoridad romana ante la castración ritual parece haber seguido una doble dirección: por una parte, impedir su celebración en Roma aun en cultos oficialmente admitidos de los que formaba parte; por otra, tolerar su realización aun dentro de las fronteras del Imperio, donde esos cultos orgiásticos fueron tradicionales. Esa doble dirección puede explicar la actitud de los médicos alejandrinos ante la pretensión del joven cristiano, aun en una época en que la castración no cualificada estaba expresa y claramente prohibida.

6. Ante la respuesta de los médicos el joven cristiano solicitó una intervención administrativa del Prefecto L. Munatius Felix, para poder con ella realizar su propósito. La terminología empleada por Justino (βιβλίδιον ἀνέδωκεν ... ἀξιῶν) es usada normalmente en el siglo II p.C. para describir la entrega de una solicitud escrita a la autoridad[94]. Βιβλίδιον es la denominación usual, desde mediados del siglo II p.C., para designar la petición escrita *(libellus*, ὑπόμνημα)[95] por la que se solicitaba la intervención de un Magistrado en algún asunto particular de interés para el solicitante[96]. El libelo debía contener los datos personales del solicitante, los motivos de su petición y la petición misma introducida con palabras del tipo δίο ἀξιῶ[97], con las que corresponde perfectamente ἀξιῶν en la narración de Justino. El objeto de la solicitud queda directamente descrito con las siguientes palabras: ἀξιῶν ἐπιτρέψαι ἰατρῷ τούς διδύμους αὐτοῦ ἀφελεῖν. Indirectamente queda confirmada esa descripción por la

---

[90] Hierápolis de Siria, antes Βαμβύκη actualmente el-Manbedsch, se hallaba a unos 40 Km al Oeste de Eufrates (BENZINGER, *Bambyke*, RE 2/2, 2843-2844). Sobre la frontera siria en el siglo II: F. CUMONT, *The frontier Provinces of the East*, CAH 11, 617.

[91] LUCIAN, *Dea Syr*, 1 hace notar expresamente su conocimiento directo de lo que narra.

[92] LUCIAN, *Luc*, 35-41.

[93] APUL, *Met*, 8, 24-9, 10. La cronología de Apuleyo es difícil de precisar. Dato cierto es que se entabló contra él un proceso en tiempo de Antonio Pío (SCHANZ-HOSIUS, *Gesch*, 3^3, 101). Sobre la fuente común de Luciano y Apuleyo: SCHANZ-HOSIUS, *Gesch*, 3^3, 107-108; CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, *Gesch*, 2^6, 737; P. VALLETTE, *Apulée: les Métamorphoses*, 1^2 Paris 1956, VIII-XXI.

[94] A. V. PREMERSTEIN, *Libellus*, RE 13/1, 32.

[95] U. WILKEN, *Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde*, Leipzig 1912, 1/1, XXXI n. 2; PREMERSTEIN, *oc.*, RE 13/1, 30.

[96] P. COLLINET, *La procedure par libelle*, Paris 1932, 25-26; O.W. REINMUTH, *The Prefect of Egypt from Augustus to Diocletian*, Klio Beiheft 34 (1935) 87.

[97] REINMUTH, *Prefect*, Klio Beiheft 34 (1935) 86; L. MITTEIS, *Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde*, Leipzig 1912, 2/1, 33.

respuesta de los médicos que exigían una previa ἐπιτροπή τοῦ ἡγεμόνος. No resulta fácil determinar la naturaleza de esa intervención administrativa, exigida como requisito previo por los médicos, solicitada por el joven cristiano, y calificada por Justino de ἐπιτροπή.

Ἐπιτρέπω tiene predominantemente el sentido de encargar, encomendar, confiar, ordenar una cosa o una realización[98]. Ese sentido fundamental se ha conservado en las dos acepciones técnicas, que el término, y sus derivados, tienen en el campo jurídico. Por una parte, ἐπιτρέπειν significa técnicamente encargar a una persona la tutela sobre un menor; ἐπιτροπή designa la tutela, y ἐπίτροπος es la denominación usual para tutor[99]. Por otra parte ἐπιτρέπειν, en sentido también técnico, es encomendar la decisión de un lititgio a una persona en calidad de árbitro, y ἐπιτροπή designa el arbitraje mismo[100]. Ese mismo sentido fundamental de encargar, encomendar o confiar aparece en los pasajes en que se emplea el término con referencia a un médico: la locución del tipo ἐπιτρέπειν τινα τῷ ἰατρῷ significa confiar la salud de una persona a un médico[101]; pero tanto la estructura formal de la locución, como el sentido general del contexto, indican claramente que no es ésta última la acepción que aquí interesa.

El matiz predominante de ἐπιτρέπειν, que aparece en todas las acepciones señaladas, plantea un problema de interpretación: la intervención administrativa solicitada por el joven cristiano no se reduciría a un mero permiso, sino que implicaría un positivo encargo; y los médicos deberían actuar en el caso como ejecutores de una orden o encargo del Prefecto. Es la interpretación que parece dar Maass al texto[102]. Además del sentido fundamental del término ἐπιτροπή, parece apoyar esa interpretación el hecho de que en el texto de Justino el destinatario no es el solicitante, sino el médico (ἐπιτρέψαι ἰατρῷ). De hecho en la época romana los δημόσιοι ἰατροὶ de Egipto realizaban una serie de funciones administrativas, como la redacción de informes destinados a la autoridad en caso de lesiones[103], o el control de las condiciones sanitarias del país[104]. Aun así, parece excesivo que en el texto

---

[98] M.A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*[6], Paris 1910, 782; H.G. Liddell-R. Scott-H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*[9], Oxford 1940, 667-668.

[99] R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt*[2], 157; Thalheim, ἐπιτροπή-ἐπίτροπος, RE 6/1, 223-224.

[100] H. Stephanus-C.B. Hase, *Thesaurus graecae linguae*[3], Paris 1831-1865 (= Graz 1954) 4, 1856-1857; Thalheim, *oc.*, RE 6/1, 223-224.

[101] Stephanus, *Thesaurus*[3], 4, 1856 C; Los pasajes citados proceden de Antifonte. Su lista completa y la estructura de la locución en F.L. van Cleef, *Index Antiphonteus*, Ithaca 1895 (= Hildesheim 1964) 70.

[102] E. Maass, *Eunuchos und Verwandtes*, RhMus 74 (1925) 436: ἐπιτροπή = Erlass.

[103] Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt*[2], 633.

[104] Rostovtzeff, *Die hellenistische Welt*, 2, 869.

de Justino el término ἐπιτροπή tenga el sentido estricto de un mandato del Prefecto al médico, por el que se le ordenase practicar la operación.

Otto[105] y Ruiz Bueno[106] interpretan la intervención como un permiso *(licentia;* «autorizar», «permiso»). 'Ἐπιτρέπειν se emplea con bastante frecuencia en el sentido amplio de permitir[107]. Para ἐπιτροπή en cambio no se registra el sentido de mero permiso[108]. Con todo, es posible que en el texto se emplee el substantivo en un sentido amplio, correspondiente al que tenía ya el verbo.

En consecuencia parece que la intervención administrativa del Prefecto ha de ser concebida no como un mandato del Prefecto al médico, ni como un mero permiso al solicitante, sino como una autorización al médico, que respaldase su intervención y la pusiese a cubierto de eventuales responsabilidades penales. Tal acepción está en consonancia con la de poder, y derivativamente documento en el que consta ese poder, con que el término ἐπιτροπή aparece con frecuencia en los papiros[109].

El libelo debía ser entregado personalmente por el solicitante, o bien directamente al Prefecto en una sesión pública[110], o bien *de plano* a un oficial subalterno de su cancillería autorizado para la recepción de libelos[111]. En la tramitación normal, el Prefecto hacía notar su decisión por medio de una *subscriptio* (ὑπογραφή) en el espacio que el solicitante debía dejar en blanco en el libelo presentado[112]. Desde la primera mitad del siglo II el sistema normal de dar a conocer esa decisión era la *propositio* del libelo, con su correspodiente *subscriptio,* en el lugar oficialmente destinado para tal fin[113].

Justino refiere que el Prefecto se negó a la *subscriptio* del libelo presentado (μηδόλως βουληθέντος φήλικος ὑπογράψαι). El adverbio μηδόλως (= no en absoluto)[114], empleado por Justino para describir la

---

[105] I.C.T. v. Otto, *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi,* I³ Jena 1876, 91.

[106] D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos,* Madrid 1954, 212-213.

[107] Stephanus, *Thesaurus*³, 4, 1856-1857; F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* 1, Berlin 1925, 582-583,

[108] Stephanus, *Thesaurus*³ 4, 1863; Bailly, *Dictionnaire*⁶, 783; Liddell-Scott, *Lexicon*⁹, 668-669; Preisigke, *Wörterbuch,* 1, 583-584.

[109] Preisigke, *Wörterbuch,* 1, 584.

[110] Mitteis, *Grundzüge,* 2/1, 38; Premerstein, *oc.*, RE 13/1, 32; Reinmuth, *Prefect,* Klio Beiheft 34 (1935) 86.

[111] R. Düll, *Über die Bedeutung des Verfahrens de plano im römischen Zivilprozess,* ZSS 52 (1932) 184-185; L. Wenger, *Zu drei Fragen aus dem römischen Zivilprozessrechte,* ZSS 59 (1939) 385-388.

[112] Mitteis, *Grundzüge,* 2/1, 38-40; Premerstein, *oc.*, RE 13/1, 44-45; Reinmuth, *Prefect,* Klio Beiheft 34 (1935) 89-93.

[113] U. Wilken, *Zu den Kaiserreskripten,* Hermes 55 (1920) 29-37; Premerstein, *oc.*, RE 13/1, 45.

[114] Μηδόλως: *haudquaquam* (Steph³ 6, 964), *pas du tout* (Bailly 1275), *not at all* (Liddell-Scott⁹ 1125).

actitud del Prefecto, puede referirse tanto a ὑπογράψαι como a βουληθέντος. En el primer caso indicaría simplemente la decisión del Prefecto de no dar curso a la solicitud según el trámite normal de la ὑπογραφή positiva o negativa. La frase vendría a tener el sentido de «no habiendo querido dar en absoluto ninguna respuesta». Ese procedimiento de desestimar sencillamente la solicitud, sin rescribirla ni publicarla, fue practicado en algunos casos[115]. En el caso de referirse μηδόλως a βουληθέντος, el adverbio trataría de intensificar la expresión de la actitud negativa del Prefecto, en el sentido de «habiéndose negado en absoluto a dar una respuesta». Con ello se caracterizaría la actitud del Prefecto como particularmente firme, y se insinuaría una posible insistencia por parte del solicitante. En tal hipótesis, habría que pensar en un tenso cambio de palabras entre el joven cristiano y el Prefecto en el acto de entrega del libelo, caso de haberse realizado éste en una *sessio pro tribunali;* o en un ulterior encuentro ocasional con el Prefecto *in transitu,* análogos a los descritos en PYale 1528, entre un grupo de *veterani* y el Prefecto P. Caecina Tuscus entre los años 63 y 66[116]. Esta segunda hipótesis, aunque en absoluto posible, resulta poco probable.

No constan expresamente las razones que pudieron mover al Prefecto Munatius Felix a proceder de esta manera. De los escasos datos conservados de su actividad jurisdiccional, cabe deducir con alguna probabilidad que fue hombre inclinado a decidir conforme a principios generales (τύποι, *regulae)* procedentes de algún manual jurídico, más bien que apoyado en normas legales concretas[117]. No parece lo más acertado interpretar su actitud como una desestimación basada formalmenle en la antijuridicidad de lo solicitado. Parece lo más probable que el Prefecto compartiese la opinión general del mundo romano y helenístico adversa a la castración[118], y estimase la petición del joven cristiano como abiertamente absurda y por tanto indigna de respuesta.

En consecuencia el episodio de Justino no permite deducción ninguna, como se ha insinuado, sobre el problema de si una autorización del

---

115 PREMERSTEIN, *oc.,* RE 13/1, 45; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechtes,* Wien 1953, 44 n. 196.

116 PYale 1528. Transcripción y comentarios en: L. WENGER, *Drei Fragen,* ZSS 59 (1939) 381-389; *Noch einmal zum Verfahren de plano und pro tribunali,* ZSS 62 (1942) 366-376.

117 E. SEIDL, *Die Jurisprudenz der Statthalter Ägyptens in der Prinzipatszeit,* St. Paoli 668. La señalada tendencia se desarrolló ampliamente en la actividad jurisdiccional de la época postclásica: E. LEVY, *Paulus und der Sentenzverfasser,* ZSS 50 (1930) 294 (= Ges Schr 1, 114); L. WERGER, *Canon in der römischen Rechtsquellen und in den Papyri,* SBWien 220/2 (1942) 50-61; E. SEIDL, *Die Jurisprudenz der ägyptischen Provinzialrichter byzantinischer Zeit,* Fschr. Rabel 2, 251.

118 HUG, *Eunuchen,* RE Suppl 3, 453-454; E. MAASS, *Eunuchos,* RhMus 74 (1925) 432-436.

Gobernador de Provincia podía dejar en suspenso las normas penales establecidas en un edicto imperial. Por una parte, la motivación religiosa de lo solicitado por el cristiano anónimo, situaba el hecho en un plano al que probablemente no afectaban, o al menos de hecho no se aplicaban, las normas penales represivas de la castración. Por otra la solicitud del cristiano fue desestimada. Como en esa desestimación pudieron influir probablemente motivos de orden ideológico, no puede deducirse tampoco que la pretensión fuese considerada como directamente antijurídica. Finalmente la respuesta de los médicos ha de interpretarse más bien como un intento de cubrirse y declinar la eventual responsabilidad, que como una afirmación jurídicamente precisa de que con la autorización del Prefecto podían proceder lícitamente a la castración.

19. Egalité et inégalité des conjoints dans le mariage chrétien des premiers siècles

Publicado en: *Le droit de la famille en Europe*, ed. R. Ganghofer (Strassbourg 1992) 241-251



Egalité et inégalité des conjoints dans le mariage chrétien des premiers siècles

Sumario: 1. Le problème. 2. Le concept chrétien d'adultère. 3. L'égalité dans la théorie. 4. La pratique pénitentielle. 5. Conclusions.

1. Le problème

Dans l'Epître aux Galates, écrite probablement entre les années 48-58, Paul, pour mettre en relief la nouveauté de l'Evangile, affirme que tous les chrétiens baptisés dans le Christ sont fils de Dieu, qu'il n'y a plus de Juif ni de Grec, d'esclave ni d'homme libre, d'homme ni de femme, car tous sont un en Christ Jésus (Gal 3, 26-28). Ce principe, étant de nature théologique, concernait l'égalité religieuse devant Dieu et ne visait pas à une structuration égalitaire de la société[1].

Dans la Première Epître aux Corinthiens, écrite entre les années 53-58, Paul affirme que Dieu est la tête de l'homme, et l'homme la tête de la femme (1 Cor 11, 3). Il développe inmédiatement cette idée d'infériorité de la femme en s'appuyant sur les deux récits contenus dans les deux premiers chpitres du livre de la Gnèse, où est décrite la crátion d'Adan à l'image de Dieu (Gen 1, 26-27), la décision de créer la femme pour que'Adam ne reste pas seul (Gen 2, 18), la formation du corps d'Adam (Gen 1, 21), et la réaction d'Adam à la vue de sa femme (Gen 2, 23)[2]. Sur la base de ces données Paul affirme que l'homme est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme; que l'homme ne vient pas de *(ek)* la femme, mais la femme de l'homme; que l'homme n'a pas été créé pour la femme *(dia tên gynaika)*, mais la femme a été créée pour l'homme (1 Cor 11, 7-8). Sur le plan liturgique, cette infériorité de

---

[1] Sur L'Epître aux Galates: W.G. KUMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*[21] (Heidelberg, 1983) 256-266. Sur ce passage: H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*[4] (Göttingen, 1965) 170-176; W.A. MEEKS, «The image of the Androgyne»: *History of Religions* 13 (1974) 180-184.

[2] Sur l'état actuel de l'investigation sur ces récits: C. WESTERMAN, *Genesis I-II* 4 (Darmstadt, 1989) 13-32.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

la femme implique le devoir de se taire dans les assemblées (1 Cor 14, 34-35)[3]. Les Epîtres deutéropauliniennes confirment ce principe de soumission: les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens exhortent les femmes à être soumises à leurs maris comme au Seigneur (= le Christ) (Eph 5, 22), comme il convient dans le Seigneur (Col 3, 18), car le mari est la tête de la femme, tout comme le Christ es la tête de l'Eglise (Eph 5, 23); la Première Epître à Timothée présente, comme vertus typiques de la femme, la modestie et la soumission, et ne permet pas à la femme d'enseigner, mais lui enjoint d'apprendre en silence (1 Tm 2, 9-11)[4]. Malgré cette claire discrimination de la femme dans la structure de la famille et dans l'organisation des communautés, on trouve déjà dans les plus anciens écrits chrétiens un développement systématique du principe d'égalité des êtres humains devant Dieu, en ce qui concerne les devoirs mutuels des conjoints dans le mariage. Quand Paul écrit à ce sujet dans la Première Epître aux Corinthiens citée auparavant, il s'efforce de marquer l'égalité des devoirs par des répétitions symétriques, qui, du point de vue stylistique, alourdissent les phrases. En voici quelques exemples[5]:

—Que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari (1 Cor 7, 2)
—Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme, pareillement la femme envers le mari (1 Cor 7, 3).
—La femme n'a pas de pouvoir sur son propre corps, mais le mari; pareillement le mari n'a pas de pouvoir sur son propre corps, mais la femme (1 Cor 7, 4)
—A ceux qui sont mariés je (=Paul) précise, non pas moi mais le Seigneur: que la femme ne se sépare pas de son mari, mais si elle s'en sépare, qu'elle reste non mariée ou qu'ell se réconcilie avec le mari; et que le mari ne renvoie pas sa femme (1 Cor 7, 10).
—Si un frère a une femme incroyante et que'elle consente à habiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas; et la femme qui a un mari incroyant qui consent à habiter avec elle, qu'elle ne renvoie pas le mari, car le mari incroyant est sanctifié dans la femme et la femme incroyante est sanctifiée dans le frère (...). Si l'incroyant se sépare,

[3] Sur la Première Epître aux Corinthiens: KUMMEL, *Einleitung*[21] (n. 1) 232-242. Sur l'infériorité de la femme selon Paul: G. DELLING, *Paulus' Stellung zur Frau und Ehe* (Stuttgart, 1931) 105-119; A. FEUILLET, «La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens»: NtSt (1975) 159-170.

[4] Sur le probème des Epîtres «deutéropauliniennes»: E. LOHSE, *Die Entstehung des Neuen Testaments*[3]

[5] Sur ces passages: E.B. ALLO, *Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens* (Paris, 1934) 154-169.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

qu'il se sépare: le frère ou la soeur ne sont pas asservis en pareil cas (1 Cor 7, 15).

—Que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari, ou que sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme ? (1 Cor 7, 16).

On voit dans ces passages que Paul, à côté du principe de soumisión de la femme au mari, tenait compte du principe d'égalité pour établir les normes de conduite entre les conjoints. La point auquel il appliqua surtout ce principe, était le devoir de fidélité mutuelle. Donc il serait très intéressant d'examiner comment et en quelle mesure le principe d'égalité inspira les normes de l'Eglise concernant l'adultère. Etant donné que ce sujet est très ample, je vais circonscrire mon exposé aux premiers siècles, et du point de vue thématique, je vais traiter seulement deux points: la conscience chrétienne de la divergence de ses propres normes par rapport á celles de l'entourage païen; les difficultés que la conception chrétienne dut surmonter pour s'imposer, sans y réussir pourtant pleinement.

2. Le concept chrétien d'adultère

Le concept chrétien d'adultère était très différent de celui qui prévalait dans le milieu culturel où le christianisme se développa. Dans les civilisations de l'Antiquité, l'adultère étai l'union sexuelle d'une femme mariée avec un autre que son mari, et du point de vue de l'homme, l'union avec la femme d'autrui, que l'homme adultère fut célibataire ou marié. L'homme commettai l'adultère parce qu'il perturbait le mariage d'autrui; la femme, parce qu'elle lésait le droit d'exclusivité de son mari[6]. Cette idée d'adultère se basait sur la conception du mariage comme institution, dont la finalité primordiale était la proceátion d'enfants légitimes[7]. Pour les chrétiens le mariage n'était pas seulement une institution juridique, morale et sociale, mais aussi une union sacrée qui se basait sur l'ordre naturel établi et confirmé par Dieu, et entraînait un lien indissoluble et une certaine communication entre les conjoints[8]. Cette union pouvait être également lésée par l'infidélité conjugale de la femme ou du mari: cette lésion était l'adultère.

---

[6] Sur le concept d'adultère dans l'Antiquité: J.H. TIGAY, «Adultery»: EncJud 1, 314-319; G. DELLING, «Ehebruch»: RAC 4, 666-677.

[7] Voir: A. OEPKE, «Ehe»: RAC 4, 652-656; S. SAFRAI-(M. STERN), *The Jewish People in the First Centiry* 2 (Maastricht-Philadelphia 1987) 748-763.

[8] C. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire Romain (IIe-IIIe siècles)* (Paris, 1958) 517-520; OEPKE, «Ehe»: RAC 4, 656-663.

Les textes bibliques fondamentaux sur lesquels s'appuient les réflexions théologiques et disciplinaires sur le lien sacré du mariage et sur les conséquences qui en découlent, sont dans l'Ancien Testament le récit de la création déjà mentionné, et, dans le Nouveau Testament, les paroles de Jesús sur l'indissolubilité du mariage, contenues dans les Evangiles synoptiques.

Dans le récit de la création de l'homme, faite par le Yahwiste dans le desuxième chapitre du livre de la Genèse, l'auteur décrit la formation de la femme (Eve) á partir du corps de l'homme (Adam), et la réaction spontanée de celui-ci, qui en voyant Eve, s'exclama: «C'est vraiment l'os de mes os et la chair de ma chair» (Gen 2, 23). L'auteur ajoute une très importante considération: «C'es pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et ils deviennent une seule chair» (Gen 2, 24 TM)[9]. Le texte hébraïque traduit par les Septante différait légèrement du Texte Massorétique: «... et *les deux* deviennent une seule chari» *(kai esontai oi duo eis sarka mian)*. Cet hébraïsme de la formulation des Septante passa dans les traductions latines: *erunt duo in carnem unam* (quelques manuscrits de la *Vetus Latina*), *erunt duo in carne una* (Vulgate et la plupart des manuscrits de la *Vetus Latina*). C'est ainsi que le texte a été connu et s'est répandu parmi les chrétiens de langue grecque et latine[10]. Nous ne pouvons pas discuter ici les nombreux problèmes soulevés par le texte: genre littéraire, contexte, conceptions sous-jacentes, signification du mot hébraïque «chair» *(basar)*, hebraïsme *einai eis* avec l'accusatif, etc.[11], ils appartiennent au domaine de la philologie sémitique.

Le texte chrétien le plus important sur l'union des conjoints dans le mariage se trouve dans deux passages parallèles des Evangiles de Marc et de Matthieu (Mc 10, 2-9; Mt 19, 3-9)[12]. La structure du passage dans les deux Evangiles est typique des dialogues polémiques chez les

---

9 Le Yahwiste (l'auteur ou les auteurs de la source la plus ancienne recueillie dans le Livre de la Genèse) écrivit probablement vers 850-800 av. Chr. (G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*[12] (Heidelberg, 1979) 165. Sur les textes hébraïques el leurs variantes: E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Bern, 1959) 178-179, n. 1.

10 Sur l'utilisation de la traduction des Septante par les communautés chrétiennes de langue grecque: H.B. SWETE-R.R. OTTLEY, *An Introduction to the Old Testament in Greek*[2] (Cambridge, 1914-New York, 1968) 216-219; H.v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei erst Jahrhunderten*[4] (Leipzig, 1924) 1. 289-295.

11 Sur ces points: C. WESTERMANN, *Genesis* I (Neunkirchen-Vluyn, 1966) 312-318; G.v. RAD, *Das erste Buch Mose*[3] (Göttingen, 1953) 68; A. ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple* (Lund. 1965) 17-21; J.H. MOULTIN-W.F. HOWARD, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh, 1929-1968) 462-463.

12 Sur ces passages: STAUFFER (n. 9) 77-80; ISAKSSON (n. 11) 93-115; J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament* (London, 1970) 369-377; H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce* (Paris, 1971) 26-34.

Synoptiques[13]. Chez Marc on trouve les éléments suivants: a) question captieuse sur la permission du divorce; b) contre-question de Jésus sur la doctine à cet égard de la Loi Mosaïque; c) réponse des pharisiens qui citent le passage du Deutéronome (Dtn 24, 1); d) réplique de Jésus expliquant la permission, se rapportant à l'ordre originaire de la création et affirmant l'indissolubilité du mariage, C'est là que se trouve la parole de Jésus sur l'union sacrée des conjoints: «Jésus leur dit: c'est à cause de votre dureté qu'il (= Moïse) vous a écrit ce commandement, mais dès le commencement de la crátion il (= Dieu) les fit mâle et femelle; à cause de cela l'homme quittera son père et sa mère, et les deux deviendront une chair. de sorte qu'ils ne sont plus deux, mais une chair. Donc ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas» (Mc 10, 4-9). Bien que la structure rédactionnelle soit assez différente dans l'Evangile de Matthieu, la parole de Jésus est presque identique dans les deux Evangiles.

Nous n'avons pas á discuter ici quel a été le noyau originaire historique de la parole de Jésus et quels sont dans les textes évangéliques actuels les éléments provenant de la tradition orale primitive, de la traduction de l'araméen en grec et enfin les tendances rédactionnelles qui ont opéré dans la formation du texte des Evangiles[14]. En tout cas, les chrétiens trouvaient dans cette parole de Jésus quelques points très importants qu'il faut remarquer: 1) il corrige expressément la loi de l'Ancien Testament[15]; 2) il qualifie d'adultère le remariage autant du mari que de la femme; 3) il se rapporte au passage de la Genèse sur l'unité de chair; 4) il renforce le principe en ajoutant les mots «de sorte qu'ils ne sont plus deux mais une chair» *(ôsti ouketi eisin duo alla mia sarx);* 5) il affirme que c'est Dieu lui-même qui a fait cette union *(o oun o theos sunezeuxen).*

Les chrétiens ont vu dans cette unité de chair une union qui, d'une part n'était pas une nouvelle réalité physique; mais d'autre part, elle n'était pas seulement une unité intentionnelle d'affection et d'intérêt. Elle était plutôt une union consacrée par Dieu lui-même, de laquelle les écrivains chrétiens ont tiré d'importantes conséquences sur la nature et le régime du mariage. En voici les principales:

—L'indissolubilité du mariage (Evangiles, Paul etc.)[16]
—l'égalité des devoirs réciproques des conjoints (Paul etc.)[17]

---

[13] Sur les dialogues polémiques: R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*[8] (Göttingen, 1970) 39-56.

[14] Sur la formation du texte des Evangiles: LOHSE, *Entstehung*[3] (n. 4) 66-75.

[15] Sur l'attitude de Jésus à l'égard de l'Ancien Testament: G. VERMES, *Jesus and the Word of Judaism* (London, 1983) 44-48; 70-71; 87; 161 n. 16; H. CONZELMANN-A. LINDEMANN, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*[8] (Tübingen. 1985) 368-371.

[16] Mt 19, 3-12; Mc 10, 2-12; I Cor 7, 10-16.

[17] I Cor 7, 3-4.

—la communication de l'état de grâce ou de péché d'un conjoint à l'autre (Paul, Justin, Hermas etc.)[18]
—l'obligation du conjoint innocent de se séparer du conjoint adultère pour éviter la contamination (Justin, Hermas etc.)[19]
—la condamnation du remariage après veuvege (Athénagore, Tertullien)[20].

Je vais me borner à analyser le deuxième point (égalité des devoirs réciproques) en ce qui concerne l'adultère. Pour interpréter ixactement les écrits des auteurs chrétiens à cet égard, on doit distingue deux niveaux: celui de la théorie, et celui de la discipline pénitentielle.

3. L'égalité dans la théorie

Au niveau théorique reflété surtout par les écrits de caractère doctinal et parénétique, on trouve bientôt et souvent l'affirmation de la parfaite égalité, telle qu'elle fut déjà formulée par Paul dans la Première Epître aux Corinthiens[21], ou par Hermas vers l'année 150: «la même discipline *(praxis)* vaut tant pour la femme que pour le mari»[22]. Bien qu'en lisant quelques passages des écrits chrétiens á ce sujet, on puisse soupçonner que quand l'auteur mentionne l'adultère, il pense spontanément á l'adultère de la femme et qu'il se corrige tout de suite en ajoutant celui du mari[23], et même si cette correction reste parfois imparfaite[24], on peut affirmer que dans la littérature chrétienne des premiers siècles, le principe d'égalité s'imposa en ce qui concerne les devoirs mutuels des conjoints. Seulement l'Ambrosiaster affirme expressément au niveau théorique dans son commentaire sur la Première Epître aux Corinthiens, écrite entre 366-384, que la femme, étant inférieure à l'homme, est assujettie à une autre loi que celle de son mari «parce que l'inférieur ne peut pas du tout user de la même loi que le supérieur» *(quia inferior non omnino hac lege utitur qua potior)* et «parce que l'homme n'est pas assujetti à la loi de la même façon que la femme» *(quia non ita lege constringitur vir sicut mulier)*[25].

---

18 1 Cor 6, 15-16; 7, 14; JUST, *Ap* 2, 2, 6; HERM, *Mand* 4, 1, 5.
19 JUST, *Ap* 2, 2, 6; HERM, *Mand* 4. 1, 5.
20 ATHNG, *Suppl* 33; TERT, *Monog* 9, 4-6; 10, 2-3 (CCL 2, 1241-1242).
21 1 Cor 7, 3-4.
22 HERM, *Mand* 4, 1, 8. Sur Hermas: R. JOLY. *Hermas, le Pasteur*[2] (Paris, 1968) 11-68.
23 Par exemple: 1 Cor 7, 4, 10.15.
24 Excellente synthèse dans: CROUZEL (n. 12) 377-378.
25 AMBRTR, *Comm 1 Cor* 7-11, 1-2 (CSEL 81/2, 74-75). Sur l'Ambrosiaster: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*[8] (Freiburg, 1978) 389-390.

Comme je l'ai signalé auparavant, c'est sur ce point que se manifeste plus clairement la conscience chrétienne de la divergence entre les propres normes et celles du droit romain. J'ai trouvé neuf auteurs chrétiens des ıve et ve siècles qui affirment expressément cette idée. Aucun d'eux n'était juriste, mais tous les neuf avaient joui d'une excellente formation littéraire. A l'exception de Lactance et Jérôme, tous étaint évêques. Le genre littéraire des écrits où se trouvent leurs affirmations, est très divers: traités théologiques, homélies, commentaires bibliques, lettres. La terminologie employée pour désigner le droit romain est aussi très diverse: droit des tribunaux *(forensia iura)*, droit public *(ius publicum)*, lois humaines *(anthrôpinoi nomoi, humanae leges, leges hominum)*, (produit) des législateurs de ce monde *(oi tou biou toutou nomothetai)*, lois de monde *(mundi leges)*, lois des Romains *(oi Rômaiôn nomoi)*, loìs des Césars *(Caesarum leges)*, lois de «ceux du dehors» *(oi tôn exôthen nomoi)*. Parfois, les textes signalent simplement l'opposition, parfois ils critiquent les normes romaines, qu'ils considèrent injustes, contraires à l'équité, égoïstes au profit des mâles, contraires á la nature du mariage. Très souvent, les auteurs appuient leurs affirmations sur les passages bibliques concernant l'unité de chair. Voici la liste es passages:

Lactance dans unve œuvre apologétique *(Divinae institutiones)* écrite entre 304-314, oppose les normes chrétiennes *(lex divina)* concernant l'adultère à celles du droit romain *(ius publicum)*: il affirme que l'adultère a la même signification pour l'homme que pour la femme, et fonde cette affirmation sur l'union des conjoints qui forment un corps unique *(corpus unicum)* dont l'assemblage *(compages)* est brisé par l'adultère de l'un quelconque des conjoints[26].

Zénon (évêque de Vérone depuis 362). Dans une homélie *(tractatus)* consacrée à la chasteté, il critique les maris qui, trompés par l'inique impunité des lois humaines *(humanarum legum iniqua impunitate decepti)*, ont des rapports sexuels hors de mariage contre la loi et la justice de Dieu *(contra Dei legem Deique iustitiam)* qui prescrit que ce qui n'est pas permis aux femmes, ne l'est pas non plus aux maris. L'orateur invoque l'égalité des devoirs mutuels affirmés par Paul (1 Cor 7, 4) et mentionne expressément le principe de l'unité de chair[27].

Grégoire de Naziance (329-390) dans une homélie prononcée à Constantinople en 380 lorsqu'il était l'évêque de la communauté nicéenne de la capitale (379-381), blâma les normes contraires à l'égalité contenues dans la loi écrite *(nomothesia)* et dans la coutume *(sunêtheia)*

---

[26] LACT, *Inst* 6, 23, 24-25 (CSEL 19, 568). Sur Lactance: ALTANER (n. 25) 185-186.

[27] ZENVER, *Tract* 1, 4, 4 (PL 11. 297-299). Sur Zénon: ALTANER (n. 25) 369; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 3² (Freiburg, 1923 = Darmstadt, 1962) 477-481.

qu'il qualifia d'injustes et deséquilibrées *(nomos anisos kai anômalos)*. Il basa son désaveu sur trois points: l'égoïsme masculin des législateurs, l'égalité des êtres humains devant Dieu et l'unité sacrée des conjoints[28].

Asterios (évêque d'Amasée dans le Nord de l'Asie Mineure, † vers 410) critique dans une homélie la répudiation telle qu'elle était pratiquée dans le milieu culturel hellénistique. Il décrit très positivement le rôle de la femme el loue l'amour conjugal. Dans ce contexte il blâme ceux qui s'en tiennent aux législateurs de ce monde ou aux lois des Romains, et laissent aux hommes mariés le pouvoir de forniquer impunément, tandis que Dieu légifère autrement[29].

Jean Chrysostome (prêtre à Antioche de 386 à 397, évêque de Constantinople de 397 à 404) dans sa 19ème Homélie sur la Première Epître aux Corinthiens prononcée à Antioche vers 392, affirme très clairement l'égalité des conjoints à l'egard de l'adultére: l'argumentation est théologique et s'appuie sur le principe paulinien selon lequel chaque conjoint a un droit égal sur le corps de l'autre[30]. Dans sa 5ème Homélie sur la Première Epître aux Thessaloniciens, prononcée probablement à Constantinople en 397 ou 398, il affirme l'égalité des deux sexes à l'égard de l'adultère malgré la tolérance du droit romain en ce qui concerne la fornication du mari: l'argumentation est basée sur la conception du mariage comme union sacrée, de sorte que le mari adultère lèse sa propre chair[31]. Dans la Première Homélie sur le Mariage prononcée probablement à Constantinople entre 398-404, il présente la même conception de façon très précise et l'oppose aux lois du dehors[32].

Théodoret (393-vers 466, évêque de Cyr à l'Est d'Antioche) dans son Commentaire sur la Premiére Epître aux Corinthiens relève les devoirs réciproques égaux, affirme l'égalité des sexes concernant l'adultère et prend ses distances à l'égard de la législation civile (*anthrôpinoi nomoi* = lois humaines) dont il critique la partialité en faveur des hommes[33].

Ambroise (333-397, évêque de Milan) dans son commentaire exégétique sur Abraham réprimande les maris qui forniquent en prétextant les

---

28 GregNz, *Or* 37, 6-7 (PG 36, 289-291). Sur Grégoire: Altaner (n. 25) 298-291; Bardenhewer (n. 27) 3², 168; 176.

29 Ast, *Hom* 5 (PG 40, 237-240). Sur Asterios: Altaner (n. 25) 309; Crouzel (n. 12) 160-164.

30 JoChr, *Hom 1 Cor* 19, 1 (PG 61, 152). Pour la datation des homélies: Bardenhewer (n. 28) 3², 335-339; H. Lietzmann, «Johannes Chrysostomos»: RE 9/2, 1816-1819.

31 JoChr, *Hom 1 Thess* 5, 2 (PG 62, 425).

32 JoChr, *HomMatr* 1, 4 (PG 51, 213-214). Sur le sens de la désignation «lois du dehors» qui apparaît aussi dans *HomMart* 2, 1; 3, 1-2 (PG 51, 219; 226-227): W.C. van Unnik, «Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen in der altkirschlichen Paränese»: *FsJeremias* 2 (Berlin, 1964) 223.

33 Theodt Cyr, *Comm1Cor* 7, 3 (PG 82, 272). Sur Théodoret: Altaner (n. 25) 339-341; Bardenhewer (n. 28) 4², 219-225; 238.

lois des hommes, parce que toute fornication est adultère, et il n'est pas permis au mari ce qui n'est pas permis à la femme[34].

Jérôme (vers 347-420) dans la lettre á Océanus, écrite dans l'année 400, remarque que le mari et la femme ont les mêmes devoirs de fidélité conjugale, malgré la différence établie par la législation civile, et il écrit la phrase devenue célèbre: «Autres sont les lois de Césars, autres celles du Christ; Papinien ordonne une chose et notre Paul une autre»[35].

Augustin (354-430) dans son bref traité *De adulterinis coniugiis* écrit en 419 et adressé à Pollentius, qui l'avait consulté sur plusieurs points concernant l'adultère et ses conséquences, critique les maris qui imposent à leurs femmes des normes dont ils se considèrent exempts: d'après Augustin ils préfèrent se soumettre aux lois du monde qu'à celles du Christ, parce que les lois civiles *(forensia iura)* semblent imposer aux hommes et aux femmes des normes inégales[36].

4. La pratique pénitentielle

Le principe d'égalité ne s'imposa pas si clairement dans le domaine de la pénitence publique prescrite aux adultères. Pour estimer justement ce fait, on doit tenir compte que la pénitence publique n'était pas une application mathématique des principes de la théologie à la vie de la société. On doit aussi remarquer que la diversité régionale fut très grande. enfin il faut signaler que la pénitence publique concernait seulement les fautes graves publiques, tandis que les péchés occultes, même très graves, échappaient au système. Depuis la consolidation de l'épiscopat monarchique à la fin du IIème siécle, l'évêque avait le pouvoir au nom de Dieu

---

[34] AMBR, *Abr* 1. 4, 25 (CSEL 32/1, 519-520). Sur le commentaire sur Abraham: BARDENHEWER (n. 28) 3², 512.

[35] HIERON, *Ep* 77, 3, 2-3 (CSEL 55, 39). Sur cette lettre adressée à Océanus: F. CAVALLERA, *Saint Jérôme* (Louvain-Paris 1922) 1, 180-181.

[36] AUG, *AdultConiug* 2, 8 (CSEL 41, 388-389). Sur ce traité: CROUZEL (n. 12) 337-353. Du point de vue de l'histoire du droit, ce passage d'Augustin est partiuclièrement intéressant parce qu'il cite à la lettre un fragment d'une constitution de Caracalla qu'il trouva dans le Code Grégorien, mais qui ne fut recueillie ni dans la *Lex Romana Visigothorim* ni dans le Code de Justinien. Or, quelques lignes de cette constitution reproduite par Augustin coïncident exactement avec una phrase d'Ulpien telle qu'elle apparaît dans le Digeste (Dig 48, 5, 14, 5, (ULP, *Adult* 2)). Il semble qu cet étrange phénomène n'est pas attribuable à Ulpien, mais aux rédacteurs du Digeste, qui probablement, pour raccourcir le texte originaire d'Ulpien, retinrent les mots de la constitution de Caracalla citée par le juriste, incorporérent directement ces mots dans le texte d'Ulpien et supprimèrent la probable référence d'Ulpien à la constitution. D'autre part, Augustin semble attribuer une trop grande tendance moralisatrice à la constitution.

de condamner et absoudre les fautes publiques, et de régler la forme et la durée de la pénitence qui conduisait à l'absolution. Il gardait un large pouvoir d'appréciation et devait examiner les circonstances de la faute, la publicité, le scandale, les conséquences positives et négatives que la rigueur pouvait avoir sur les membres parfois faibles de la communauté[37].

Il s'en suivit un certain décalage entre la théorie et la pratique, particulèrement éclatant en ce qui concerne la pénitence imposée aux adultères et le renvoi du conjoint adultère. Vers l'année 150, Hermas affirmait á Rome que le conjoint innocent (mari ou femme) devait renvoyer le conjoint adultère pour ne pas participer au péché[38]:c'était l'application logique du principe de l'unité de chair. Mais cette égalité se heurtait aux conceptions juives et païennes. Dans la traduction des Septante, on lisait que celui qui garde une adultère est insensé et impie[39], et qu'une femme adultère est définitivement souillée[40]. La *lex Iulia de adulteriis coercendis* de l'année 18 av. J.C. réglait les poursuites pénales contre la femme adultère, contre les complices, contre l'amant, et aussi contre le mari qui supportait sans divorcer l'adultère de sa femme[41].

Pour apprécier l'influence de ces idées juives et païennes sur la pratique pénitentielle des chrétiens, il suffit de rapporter quelques passages significatifs: Origène vers 210-220 affirmait que c'est un péché de garder la femme qui fornique[42] et qu'on doit se séparer d'elle[43]. Le Concile d'Elvire, vers 306, qualifiait de crime châtié par des peines très graves, le fait du clerc qui ne renvoyait pas aussitôt sa femme adultère[44]. Le Synode de Néocésarée, entre 314-319, établissait que si la femme d'un laïc avait commis l'adultère, son mari ne pouvait pas être admis au service de l'Eglise; et que si la femme d'un prêtre avait commis l'adultère et qu'il con-

---

37 Sur la pénitence:: B. POSCHMANN, *Busse und letzte Oelung* (Freiburg, 1951), 18-64.

38 JUST, *Ap* 2, 2, 6; HERM, *Mand* 4. 1. 5.

39 Prov 18, 22a appartient au groupe le plus récent de maximes recueillies dans le Livre des Proverbes et n'apparaît pas dans le Texte Massorétique. Sur la formation du Livre des Proverbes: FOHRER, *Einleitung*[12] (n. 9) 348-349.

40 Jer 2, 3 LXX. Le texte des LXX s'écarte du TM. Sur ces variantes: E. DHORME, *La Bible* (de la Pléiade) 1/2 (Paris, 1959) 243. Sur le sens intensif de la locution hébraïque («souillée elle restera souillée»): H.S.J. THACKERAY, «Rendering of the Infinitive Absolute in the LXX»: JTheolSt 9 (1908) 598-599.

41 Commentaires des juristes romains su la loi dans Dig 48, 5. Exposition systématique de la répression pénale de l'adultère dans le droit romain: T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* (Leipzig, 1899-Graz, 1955) 688-697; M. ANDREEV, «Divorce et adultère dans le droit romain classique»: RHD 35 (1957) 24-29. Sur le *lenocinium* en rapport avec la *lex Iulia*: KLEINFELLER, «Lenocinium»: RE 12/2, 1943.

42 ORIG, *FrgICor* 35 (JTheolSt) 9 1908) 505).

43 ORIG, *CommMt* 13, 25; 14, 24 (GCS 10, 248; 342).

44 *Conclib* 65.70 (MANSI 2. 16; 17).

tinuait à vivre avec elle, il ne pouvait pas conserver ses fonctions ecclésiastiques[45].

Le cas le plus frappant est celui de Basile de Césarée de Cappadoce, une région devenue chrétienne sans que la population changeât pleinement ses mœurs[46]. Basile après une excellente formation littéraire et une longue expérience de vie monacale, fut élu en 370 évêque de sa ville natale[47]. En 374 et 375, il écrit trois lettres (Ep 188, 199, 217) à son ami Amphiloque, évêque d'Iconion, pour réprodre aux questions qu'il lui avait posées sur les normes pénitentielles. Les lettres visent souvent des cas individuels et sont rédigées en style épistolaire presque familier, mais elles sont devenues bientôt une des sources du droit canonique oriental: elles ont été découpées en canons et interprétées comme des normes absolues, sans tenir compte des circonstances d'origine[48].

Basile affirme dans le canon 9 (Ep 188, 9) que la déclaration du Seigneur qu'il n'est pas permis de sortir de mariage, excepté pour cause de fornication (Mt 5, 23; 19,9), convient également aux hommes et aux femmes si l'on considère la suite logique des idées *(kata tên tês ennoias akolouthian)*, mais que la coutume *(sunêtheia)* est différente et beaucoup plus rigoureuse pour les femmes: elle ordonne aux maris fornicateurs de rester dans le mariage. Dans le canon 21, Basile écrit que'il n'y a pas de règle établie qui permette de porter contre le mari fornicateur l'accusation d'adultère si le péché a été commis avec une femme non mariée: la femme devra recevoir le mari qui a commis la fornication, mais le mari devra renvoyer de sa maison sa femme adultère. Basile ajoute que la raison de ces normes n'est pas claire, mais que la coutume s'est imposée (Ep 199, 21). Dans le canon18, il signale en passant qu'on appelle adultère l'homme qui s'unit à la femme d'autrui (Ep 199, 18, 28-29). Basile accepte donc les normes pénitentielles fondées sur la coutume, bien qu'en avouant qu'elles manquent d'une base logique convaincante. Pour expliquer ce fait, on doit tenir compte des renseignements qu'on trouve dans les lettres sur la méthode suivie par l'auteur pour arriver à ses conclusions.

Pour fonder ses opinions, Basile fait appel surtout aux normes déjà établies, sans préciser par qui (26 fois). Il a recours aussi à l'Ecriture (10 fois)

---

[45] *SynNeocaes* 8 (ed P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique* I/2, 78-79 dans *Fonti* (de la Pont. Comm. per la red. del CDCO) 9) (Roma 1962).

[46] HARNACK, *Mission*[4] (n. 10) 2, 745-746.

[47] Sur Basile: ALTANER (n. 25) 290-298; BARDENHEWER (n. 28) 3[2], 130-135; 154-158.

[48] Sur Amphiloque: ALTANER (n. 25) 308-309; BARDENHEWER (n. 28) 3[2], 220-228. Sur les «épîtres canoniques»: E. SCHWARTZ, «Bussstufen und Katekumenatsklassen»: *GesSchr* 5 (Berlin) 316-350; E. CAYRE, «Le divorce au IVe siècle»: *Echos d'Orient* 19 (1920) 303-321; F. van DE PAVERD, «Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen»: OrChrPer 38 (1972) 5-63. Edition critique des lettres: Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres* (Paris, 1957; 1961).

et à la coutume (7 fois). Il distingue très clairement entre l'ordre moral et l'ordre pénitentiel (Ep 188, 10). Il affirme qu'on doit distinguer entre ce qui relève du raisonnement strict *ta tês akribeias)* et ce qui relève de la coutume, et il ajoute qu'il y a des cas où l'on doit préférer la norme traditionnelle (Ep 188, 3). Dans le canon 26, il détermine une peine plus bénigne que celle qui serait plus logique «de peur qu'il n'arrive une chose pire encore» (Ep 199, 26). Par contre dans le canon 18, il considére que'une peine établie par les Pères était trop douce parce qu'ils s'étaient pliés aux faiblesses des pécheurs: il croit cependant que, vu les nouvelles circonstances, on doit reconsidérer la question et établir une peine plus grave (Ep 199, 18, 7-12). Ces traits généraux de la méthode logique de Basile pour chercher la justesse des peines nous fournissent une explication partielle de la divergence entre la théorie et la pratique.

La pape Innocent I (402-417) complète l'explication en relevant un autre aspect de la question. Dans une lettre écrite en 405 à l'évêque de Toulouse Exupère, Innocent se prononça sur les questions qu'Exupère lui avait posées (continence des prêtres, divers problèmes concernant la pénitence publique, canon de l'Ecriture)[49]. Un de ces points était la différence de traitement des hommes et des femmes adultères (Ep 6, 4, 9). Innocent répond que l'Eglise condamne de façon égale l'adultère commis par les deux sexes, mais que dans la pratique, les femmes n'accusent pas facilement leurs maris adultères, tandis que les maris accusent plus librement leurs femmes: par conséquent la pénitence publique ne peut être imposée qu'à ceux dont la faute es reévélée (en ce cas aux femmes) (Ep 6, 4, 10). Donc l'inégalité ne découlait pas à Rome de la diversité des normes pénitentielles, mais des réactions différentes des maris et des femmes á l'égard de l'adultére.

5. **Conclusions**

Des considérations qui précèdent, on peurt tirer les conclusions suivantes:

a) L'égalité des hommes et des femmes proclamée dans l'Epître aux Galates se bornait au domaine religieux.

---

[49] INNOC, *Ep* 6, 4, 9-10 (PL 20, 499-500; ed. crit.: H. WURM, «Decretales selectae ex antiquissimis Romanorum Pontificum epistulis decretalibus»: Apollinaris 12, 1939, 69-71). Sur Innocent I: ALTANER (n. 25) 356. Sur Exupère: E. GRIFFE, «Exupère 2»: Dict. Hist. Geogr. Eccl. 16, 263-264. Sur le caractére de la lettre: P. BATIFFOL, *Le Catholicisme 4: Le Siège apostolique* (Paris, 1924) 196-210.

b) Le christianisme a maintenu la soumission de la femme à l'homme en tout ce qui concerne la structure de la famille et l'organisation des communautés.
c) Le christianisme a conçu le mariage comme union sacrée indissoluble.
d) De cette conception découle le principe d'égalité des devoirs mutuels des conjoints qui se manifeste particulèrement dans la conception de l'adultère.
e) Le principe d'égalité ainsi défini s'est imposé presque pleinement dans la théorie, qui remarque souvent l'opposition entre les normes chrétiennes et le droit romain.
f) Dans la pratique, le principe d'egalité a dû céder souvent aux mœurs et aux conceptions juives et païennes, même quand la société était devenue officiellement chrétienne.



20. Un rescrit de Caracalla utilisé par Ulpien et interprété par Saint Augustin

Publicado en: *Collatio Iuris Romani: Etudes dediées à Hans Ankum* (Amsterdam 1995) 1, 71-79



Un rescrit de Caracalla utilisé par Ulpien et interprété par Saint Augustin

Sumario: 1. Le rescrit de Caracalla. 2. L'utilisation du rescrit par Ulpien. 3. L'interprétation chrétienne d'Augustin.

Dans le deuxième livre de son traité *De adulterinis coniugiis* écrit entre les années 419-420, Saint Augustin cite le texte d'un rescrit de Caracalla (211-217) et dit expressément que la constitution citée se trouvait dans le *Codex Gregorianus* publié vers 291. Alors, dans un fragment du livre 2me du commentaire d'Ulpien *Ad legem Iuliam de adulteriis,* reproduit dans le Digeste de Justinien, apparaissent quelques lignes du rescrit, légèrement remaniées et sans aucune référence à la source impériale de laquelle elles ont été prises. Pour faciliter le commentaire, je divise le texte d'Augustin en petits paragraphes signalés par des lettres entre crochets.

Aug., *Adult. Coniug.*, 2, 7 (CSEL, 41, 389-390):

Nam supra dicti imperatoris haec verba sunt quae apud Gregorianum leguntur. [a] Sane, inquit, litterae meae nulla parte causae praeiudicabunt. [b] Neque enim si penes te culpa fuit ut matrimonium solveretur et secundum legem Iuliam Eupasia uxor tua nuberet, propter hoc rescripto meo adulterii damnata erit, nisi constet esse commissum. [c] Habebunt autem ante oculos hoc inquirere an cum tu pudice viveres, illi quoque bonos mores colendi auctor fuisti. [d] Periniquum enim mihi videtur esse ut pudicitiam vir ab uxore exigat, quam ipse non exhibet. [e] Quae res potest et virum damnare, non ob compensationem mutui criminis rem inter utrumque componere vel causam facti tollere.

Ulp., 2 *Adult.* (D. 48, 5, 14, 5):

Iudex adulterii ante oculos habere debet et inquirere an maritus pudice vivens mulieri quoque bonos mores colendi auctor fuerit: periniquum enim videtur esse ut pudicitiam vir ab uxore exigat quam ipse non exhibeat: ea res potest et virum damnare, non rem ob compensationem mutui criminis inter utrosque communicare.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

Cette coïncidence de textes connue depuis longtemps[1] pose quelques problèmes du point de vue de l'histoire du droit et des rapports entre la pensée chrétienne et le droit romain. Je vais examiner les points suivants: (a) le contenu du rescrit de Caracalla, (b) l'usage qu'en a fait Ulpien, (c) l'interprétation chrétienne du rescrit par Augustin.

1. Le rescrit de Caracalla

Évidemment le texte du rescrit tel qu'il fut transcrit par Augustin n'est pas complet: *l'inscriptio* et la *subscriptio* manquent et, par conséquent, nous ne connaissons ni le nom du destinataire, qui avait consulté l'empereur, ni la date exacte de la réponse. D'autre part, Augustin semble avoir interrompu la citation des considérants après avoir transcrit la phrase qui l'intéressait directement. En ce qui concerne la tradition manuscrite, les variantes enregistrées dans l'édition critique de Zycha (Vienne 1910) ne touchent pas le contenu juridique du rescrit[2]. De ce qui se conserve du texte, on peut déduire les faits suivants: (a) Le destinataire s'était marié avec Eupasia. Le mariage avait échoué. Il n'était pas clair quel était le conjoint coupable de la dissolution. (b) Il était discutable aussi si le mariage s'était conformé aux exigences de la *lex Iulia de maritandis ordinibus* et en cas négatif, lequel des conjoints était responsable de l'infraction à la loi. (c) Eupasia avait été accusée d'adultère par son mari, sans que le texte précise la nature et les circonstances du fait concret qui avait amené le mari à l'accusation[3]. (d) Il y avait des motifs de doute sur l'honnêteté de la conduite du mari.

En ce qui concerne le contenu juridique du rescrit, dans le paragraphe [a] l'empereur établit en général que sa réponse ne préjugeait pas la question, car il-y-avait des points décisifs que les juges devraient éclair-

---

[1] Voir l'apparat critique des editions du C. Greg, d'Augustin et du Digeste.

[2] AUGUSTINUS, *De adulterinis coniugiis*, ed. J. Zycha, [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL], 41], Vienne 1910, 389-390.

[3] La *lex Iulia de adulteriis coercendis* de l'année 18 av. JCh regulait les poursuites pénales contre la femme adultère, contre l'amant, contre les complices et aussi contre le mari qui supportait saas divorcer l'adultère de sa femme (D. 48, 5; C. 9, 9). Sur l'adultère en droit romain: T. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899 (Graz 1955), 688-697; A. ESMEIN, *Le délit d'adultère à Rome et la loi Julia de adulteriis*, Mél. d'Hist. du Droit. Paris 1886, 71-169; M. ANDREEV, *Divorce et adultère dans le droit romain classique*, RHD, 35 (1957), 24-29; J.A.C. THOMAS, *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, Et. Maqueron, Aix en Prov. 1970, 637-644; H. ANKUM, *La captiva adultera, Problèmes concernant l'accusatio adulterii en droit romain classique*, RIDA, 32 (1985), 153-189; H. ANKUM, *La sponsa adultera, Problèmes concernant l'accusatio adulterii en droit romain classique*, Est. d'Ors, 1, Pamplona 1987, 161-198.

cir. En [b] le rédacteur du rescrit concrétise ce principe général, mais la construction grammaticale rend difficile l'interprétation: négation initiale *(neque)* suivie d'une condition positive avec deux membres *(si penes te culpa fuit ut matrimonium solveretur et Eupasia nuberet)* au centre de la phrase, et d'une condition négative à la fin *(nisi)*. La négation initiale *(neque)* fait partie de la proposition principale dont le verbe se trouve assez éloigné *(damnata erit)*. Le rescrit affirme donc que la femme accusée devrait etre considérée condamnée en vertu du rescript *(rescripto meo* en ablatif instrumental) seulement si on prouvait qu'elle avait commis l'adultère *(nisi constet esse commisum):* peut-être l'accusation du mari portait-elle sur l'inconduite générale de la femme plutôt que sur des faits concrets.

Il est plus difficile de déterminer quel est le sens, la connexion mutuelle et la fonction juridique des deux membres de la condition exposée auparavant. Du point de vue grammaticale, cette condition était unique *(si penes te culpa fuit..., propter hoc),* mais elle avait deux membres *(ut ... solveretur, (ut) ... nuberet)*. Le premier membre de la condition *(si penes te culpa fuit ut matrimonium solveretur)* est claire en soi-même: que le mari soit coupable de la dissolution du mariage (par exemple par une inconduite qui aurait rendu impossible la convivence ou aurait attenté gravement à *l'honor matrimonii)*. Dans le deuxième membre de la condition *(si penes te culpa fuit ut ... secundum legem Iuliam Eupasia uxor tua nuberet)* la formulation est frappante: être coupable de l'accomplissement (non de la transgression!) d'une loi. La loi en question est sans doute la *lex Iulia de maritandis ordinibus* de l'année 18 av.JCh qui prohibait aux citoyens romains nés libres *(ingenui)* le mariage avec des prostituées, des entremetteuses, des affranchies par un (ou une) proxénète, et avec des condamnées publiquement pour adultère[4]. Si on n'avait pas accompli les exigences de la *lex Iulia,* la femme ne serait pas une *uxor iusta* et les juristes avaient discuté si un mari pouvait accuser d'adultère sa *uxor iniusta*. Ulpien dans le même fragment où se trouve la transcription partielle du rescrit de Caracalla dont nous nous occupons, affirme la possibilité: D. 48, 5, 14, 1: *Plane sive iusta uxor fuit sive iniusta accusationem instituere vir poterit* et il s'appuie sur l'opinion de Sextus Caecilius (Africanus), le disciple de Julien[5]. Il semble donc que la question était tranchée avant l'époque de Caracalla. Donc dans notre rescrit l'accomplissement des exigences de la *lex Iulia* n'est pas présenté

---

[4] UE 13, 2; J. GAUDEMET, *Iustum matrimonium,* RIDA, 2 (1950), 329-344; KASER, RPR, I[2], 319.

[5] Pour la chronologie d'Africanus: W. KUNKEL, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen,* 2 ed. Graz-Wien 1967, 172-173.

comme une condition pour que l'accusation d'adultère puisse réussir. D'autre part il est très difficile d'expliquer comment pourrait être défavorable au mari le fait d'avoir accompli les exigences de la loi. On est donc tenté de penser que le texte dit exactement le contraire de ce qu'il devrait dire. L'attribution de cette anomalie à une supposée maladresse du rédacteur du rescrit serait tout à fait gratuite. D'autre part, la tradition manuscrite, parfaitement uniforme en ce point, exclut la possibilité de l'attribuer à un copiste. A défaut d'autre explication, on pourrait penser à une faute de transcription d'Augustin, concernant une phrase qui ne l'intéressait pas directement et qu'il ne comprenait peut-être pas exactement. Deux possibles corrections du texte pourraient être prises en considération:

—si penes te culpa fuit ut matrimonium solveretur, et secundum legem Iuliam Eupasia uxor tua [nuberet] <nupsit>.

—si penes te culpa fuit ut matrimonium solveretur et <ne> secundum legem Iuliam Eupasia uxor tua nuberet.

Le mari serait coupable de la transgression de la *lex Iulia* si, quand il épousa Eupasia, il connaissait la condition sociale de sa femme. Mais il pourrait aussi etre considéré coupable au sens large si, avant le mariage, il avait placé sa future femme dans une situation considérée comme contraire à l'honnêteté, par example, s'il l'avait prostituée, ou s'il lui avait fait exercer un métier qui, d'après la conscience sociale, n'était pas compatible avec l'honnêteté des femmes[6].

Dans le paragraphe [c] le rescrit annonce expressément que les juges devront examiner le possible rapport causal entre la conduite du mari et l'adultère de la femme. Quoique dans le texte d'Augustin le verbe *habebunt (ante oculos)* manque de sujet grammatical, il est clair (et Ulpien l'a compris ainsi) que le sujet sousentendu est le juge. L'empereur enjoint les juges de s'enquérir si l'accusateur, vivant pudiquement, avait contribué à que sa femme puisse, elle aussi, cultiver les bonnes moeurs *(habebunt autem ante oculos hoc inquirere an cum tu pudice viveres, illi quoque bonos mores colendi auctor fuisti).* Le rescrit fonde ce devoir des juges sur le principe qu'il serait gravement contraire à l'équité que le mari exige de sa femme une honnêteté qu'il n'observe pas lui-même *(periniquum enim mihi videtur ut pudicitiam vir ab uxore exigat quam ipse non exhibet).* Pour comprendre exacte-

---

[6] Sur ce point: T. KLEBERG, *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'antiquité romaine,* Uppsala 1957, 81-96; H. HERTER, *Dirne,* RAC, 3, 1170. Exemple typique de cette mésestime: C. 9, 9, 28 (Const. 326).

ment la portée de ces deux phrases, il faut préciser le sens des mots *pudice (vivere)* et *pudicitia*[7]. *Pudor* en latin est le sentiment de honte qu'une personne éprouve à faire des choses inconvenantes. *Pudicitia* est la vertu morale par laquelle une personne conforme sa conduite aux normes que la société a établi pour le groupe social auquel cette personne appartient. Il ne s'agit pas d'un concept juridique exactement défini, mais d'une valeur sociale utilisée par les juristes comme point d'orientation. Les points de repère pour évaluer la *pudicitia* d'une personne varient à chaque époque selon l'état civil, la condition sociale, le sexe, l'âge, etc. de la personne en question. Les juristes romains, reflètant la conscience des niveaux supérieurs de la société de leur temps, considéraient contraire à la *pudicitia* que les femmes se mêlassent à la vie des affaires et des tribunaux[8]. En ce qui concerne la vie conjugale, la morale exigeait une conduite convenable, tant du mari que de la femme, mais la correspondante inconduite était conçue de façon tout à fait différente pour le mari et pour la femme[9]. L'adultère était l'union sexuelle d'une femme mariée avec un autre que son mari. Par conséquent, on ne considérait pas adultères les rapports sexuels du mari avec une femme non mariée[10]. Un beau témoignage de cette conception répandue dans la culture des peuples de l'antiquité, sont les considérations de Plutarque dans son traité sur le mariage dédié à deux jeunes gens qui venaient de se marier: il conseille aux maris de s'abstenir de rapports sexuels avec d'autres femmes, mais il pense aussi que les femmes ne doivent pas s'indigner si leurs maris, sous le coup de l'ivresse, après une fête, ont des rapports avec des courtisanes et des servantes[11]. Par conséquent, la phrase de notre rescrit *(Periniquum enim mihi videtur* etc) ne signifie pas qu'il soit injuste que le mari exige de sa femme une conduite différente de la sienne (par example en ce qui concerne la fidélité conjugale), mais que le mari pour exiger de sa femme la conduite honnête propre à une femme, doit lui même observer une conduite honnête propre à un homme.

[7] Sur ce point: V. D'AGOSTINO, *I concetti di pudore e pudicizia negli scrittori latini,* Riv. Stud. Class., 17 (1969), 320-329; *Oxford Latin Dictionary,* Oxford 1968, 1513-1514; VIR 3, 451-452; 4/1, 1306-1307; *VCI* 1. 1990; *TLL* 7, 707-712. En ce qui concerne le vocabulaire d'Ulpien: A.M. HONORÉ-J. MENNER, *Concordance to the Digest Jurists,* Oxford 1980.

[8] J. GAUDEMET, *La statut de la femme dan. l'Empire Romain,* Rec.Bodin 11 (1959), 192-221 [= *Etudes de Droit Romain,* 3, Napoli 1979, 225-258]; H. VOGT, *Studien zum Senatus consultum Velleianum,* Bonn 1952, 6-9; K. THRAEDE, *Frau,* RAC 8, 214-224.

[9] Les concepts romains de concubinat et de l'*honor matrimonii* sont très significatifs. Voir D. 25, 7, 1 (Ulp. 2 *Leg. Iul.);* Voir: KASER, RPR, 12, 328-329.

[10] G. DELLING, *Ehebruch,* RAC, 4, 666-677.

[11] Plut., *Coniug. praec.,* 16 (140 B); 44 (144 D). Sur la tolérance de la morale sociale: HERTER (n. 6), RAC, 3, 1160-1163.

Le dernier paragraphe [e] du rescrit explique les conséquences juridiques qu'entraînerait le fait éventuellement prouvé de l'inconduite du mari. Il affirme tout d'abord que la preuve de l'inconduite du mari peut mener à des conséquences pénales pour lui *(potest et virum damnare).* Mais il exclut qu'elle puisse provoquer une sorte de compensation pénale qui neutraliserait les deux délits *(non ob compensationem mutui criminis rem inter utrumque componere)*[12]. Enfin le rescrit exclut aussi que l'allégation prouvée d'inconduite du mari puisse produire l'extinction du procès *(causam facti tollere)* par une sorte d'exception péremptoire[13]. Ulpien, dans son remaniement du texte du rescrit, omet ce dernier point. Quelques années aprés la date du rescrit, Ulpien, dans le livre 8me de ses *Disputationes,* s'était occupé aussi des conséquences juridiques de l'allégation de proxénétisme du mari par la femme accusée d'adultére[14]. Il pensait *(putem)* que l'allégation de la femme ne neutralisait pas l'accusation du mari, parce que le proxénétisme retombait sur le mari, mais il n'éxcusait pas la femme.

> Ulp. 8 *Disp.* (D. 48, 5, 2, 5):
>
> Si publico iudicio maritus uxorem ream faciat, an lenocinii allegatio repellat maritum ab accusatione. Et putem non repellere: lenocinium enim mariti ipsum onerat, non mulierem excusat.

Quelques lignes auparavant il employait, comme dans notre rescrit, le mot *compensatio* pour exclure sa possibilité au cas où l'accusation d'adultère porterait contre un homme adultère et que ceci aurait invoqué le proxénétisme du mari pour neutraliser l'accusation. Ulpien rejetait en ce cas ouvertement la possibilité: *non est huiusmodi compensatio admissa* (D. 48, 5, 2, 4). Il admettait par contre que le juge, dans le procès d'adultère, puisse condamner aussi le mari pour proxénétisme: il présentait cette opinion comme personelle *(puto posse)* mais basée sur une décision de Septime Sevère.

2. L'utilisation du rescrit par Ulpien

Ulpien avait été *magister libellorum* pendant quelques années, probablement avant la mort de Septime Sevère (211)[15]. Il ne l'était donc plus

---

[12] Pour cette acception des mots *compensatio* et *componere.* H. HEUMANN-E. SECKEL, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechst.,* 9 ed. Jena 1926, 84; VIR 1, 851; 842.

[13] Pour cette interprétation de *causam facti tollere:* HEUMANN-SECKEL (n. 12), 60; VIR. 1, 677-678; 5, 1065-1066.

[14] Sur les *Disputationes* d'Ulpien: T. HONORÉ, *Ulpian,* Oxford 1982, 167-171. Sur le proxénétisme du mari voir n. 23 et Esmein (n. 3), 148-149.

[15] JÖRS, *Domitius 88,* RE 5/2, 1437; HONORÉ, *Ulpian* (n. 14), 191-203.

quand le rescrit de Caracalla (211-217) fut rédigé. Il semble que la plupart de ses oeuvres (en total environ 250 livres) furent écrites entre 213 et 218[16]. Le traité sur l'adultère fut composé probablement en l'an 217 ou peu après. Des 5 livres de cet écrit ont été recueillis dans le Digeste 40 fragments dont 13 appartiennent au livre deuxième[17]. Le titre complet de l'ouvrage semble avoir été *Ad legem Iuliam de adulteriis libri V,* si bien les compilateurs le citent génèralement comme *De adulteriis,* et en donnent le titre complet seulement quelques fois[18]. Presque tous les fragments du livre deuxième ont été placés par les compilateurs dans D. 48, 5 *Ad legem Iuliam de adulteriis coercendis. A* côté des fragments provenant du commentaire de la *lex Iulia,* les compilateurs ont reproduit aussi, dans le même titre du Digeste, trois fragments des *Disputationes* (écrites probablement quelques années avant le commentaire) qui éclairent quelques points de la doctrine d'Ulpien[19].

Ulpien avait une très bonne connaissance des constitutions impériales et s'en servait largement pour composer ses écrits avec un total de 461 références aux constitutions impériales, dont 46 à celles de Caracalla[20]. Dans le fragment relativement long (D. 48, 5, 4: 35 lignes de *l'editio maior* de Mommsen), où se trouve le passage dont nous nous occupons, est expressément mentionnée un rescrit de Sevère et Antonin (par. 3) ainsi qu'un autre avec la remarque *quod supra relatum est* (par. 8) qui, au premier coup d'oeil, semble de Septime Sevère. Il faut signaler que dans les fragments conservés des livres 1 et 2 de l'ouvrage ce rescrit n'apparaît pas mentionné, ce qu'on pourrait attribuer à une faute d'attention des compilateurs, qui ne supprimèrent pas la remarque *ut supra relatum est* après avoir supprimé la première mention de rescrit. Mais le problème est plus compliqué. D'une part le contenu des deux rescrits est le même: la possibilité d'accuser d'adultère la fiancée:

> 3: Divi Severus et Antoninus rescripserunt etiam in sponsa hoc idem [= adulterium] vindicandum.
> 8: sed vel quasi sponsa poterit accusari ex rescripto divi Severi quod supra relatum est.

Il s'agit sans doute du même rescrit, cité aussi par Paul; et on peut attribuer à Ulpien l'imprécision de la citation[21]. Mais d'autre part on doit

---

[16] HONORÉ, *Ulpian* (n. 14), 26, 185-186.
[17] LENEL, *Pal.*, 2, 931-939 (Ulp. 1937-1976).
[18] F. SCHULZ, *Ceschichte der römischen Rechtswissenschaft,* Weimar 1961, 237.
[19] Voir n. 14.
[20] HONORÉ, *Ulpian* (n. 14), 23-27. Voir aussi: G. GUALANDI, *Legislazione imperiale e giurisprudenza,* Milano 1963, 1, 487-602.
[21] HONORÉ, *Ulpian* (n. 14), 186. Sur la portée de ce rescrit (mentionnée aussi par Paul, *Lib. sing. de adult.* Coll 4, 6, 1): ANKUM (n. 3), Est d'Ors, 1, 179-172; J.A.C. THOMAS, *Accusatio adulterii,* Iura, 12 (1961), 65-80.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

tenir compte du fait qu'entre ces deux mentions du même rescrit (par. 3 et 8) se trouve la phrase d'Ulpien coïncidant avec le rescrit de Caracalla (par. 5).

Dans le fragment en question (D. 48, 5, 4) Ulpien traite le problème de la légitimation passive pourqu'une femme puisse être accusée d'adultère. Il examine les différentes hypothèses possibles selon la situation de la femme et les circonstances de l'adultère: concubine (pr.), *iniusta uxor* (par. 1), *usor volgaris* (par. 2), *sponsa* (par. 3), femme incapable de se marier (par. 4), [phrase procédant du rescrit de Caracalla] (par. 5)], adultère commis avant le mariage (par. 6), adultère commis en captivité (par. 7), femme mineure (par. 8), répudiée-réadmise (par. 9). La suite logique est parfaite, à l'exception peut-être du par. 5. Voyons la connexion des paragraphes:

> Ulp. 2 *Adult.* (D. 48, 5, 14, 4-5):
>
> 4. Sed et si ea sit mulier cum qua incestum commissum est, vel ea quae quamvis uxoris animo haberetur, uxor tamen esse non potest, dicendum est iure mariti accusare eam non posse, iure extranei posse.
> 5. Iudex adulterii ante oculos habere debet [etc].

Ulpien parle de la femme avec laquelle on a eu un rapport incestueux[22], et après, en général, de celle avec laquelle le mariage est non seulement interdit, mais impossible, sans doute parce qu'il existait un empêchement excluant le *connubium.* Si bien dans le premier cas (inceste) l'homme comme la femme étaient coupables, il n'est pas clair que l'homme puisse être coupable de l'existence d'autres empêchements, et il paraît étrange qu'Ulpien ajoute ici, en simple parataxe, la phrase sur l'obligation du juge de s'informer de la conduite de l'accusateur. Il semble que la place appropriée pour cette considération serait plutôt le livre 4 du même commentaire, où Ulpien s'occupe directement du mari qui prostitue sa femme (D. 48, 5, 20, 3-4)[23]. Le défaut stylistique est clair, mais est-il suffisant pour conclure que le par. 5 procédant du rescrit de Caracalla ait été interpolé par une personne différente d'Ulpien?

Il reste à expliquer pourquoi Ulpien (ou un interpolateur) cite deux phrases d'un rescrit de Caracalla sans mentionner leur origine impériale. Le phénomène n'est pas exceptionnel et il semble qu'il y a différentes explications valables selon les circonstances[24]. En premier lieu, le fait se-

[22] Sur l'inceste: MOMMSEN, *Strafrecht* (n. 3), 682-688.

[23] Sur le proxénétisme du mari par rapport à la *lex Iulia:* KLEINFELLER, *Lenocinium,* RE 12/2, 1943. Voir aussi n. 14.

[24] Voir: GUALANDI (n. 20), 2, 44-52; E. VOLTERRA, *Il problema del testo delle costituzioni imperiale,* Atti del II Congr. Internaz. S.I.S.D. Venezia 1967, Firenze 1971, 1041-1046.

rait explicable si l'omission se trouvait dans une contexte qui exigerait une grande concision, par example le titre *De diversis regulis iuris antiqui* (D. 50, 17). Ce n'est pas notre cas. En d'autres cas on peut attribuer l'omission aux compilateurs byzantins qui devaient abréger les textes de façon drastique, ou, parfois, peut-être à des copistes de l'époque postclassique. Dans notre passage, j'ai remarqué l'imparfaite connexion des paragraphes 4 et 5, ce qui pourrait être un indice de remaniement du texte. Il est possible aussi qu'une norme provenant d'un rescrit soit devenue un principe juridique admis par tous, sans qu'on dut mentionner l'origine chaque fois qu'on citait la règle. La situation actuelle de nos connaissances historiques ne permet pas de préferer une des explications possibles.

3. **L'interprétation chrétienne d'Augustin**

Augustin (354-430) n'était pas juriste, mais dans ses traités, ses lettres et ses sermons il se servait souvent des notions juridiques courantes pour éclairer des idées théologiques et morales[25]. En sa qualité de prêtre (depuis 391) et d'évêque (depuis 395), il avait acquis une grande expérience personnelle des affaires de la vie publique, et il dut se prononcer souvent sur des questions juridiques, que les chrétiens soumettaient à l'*audientia episcopalis*. Une lettre écrite avant l'année 422-423[26] nous renseigne sur les diffilcultés qu'il éprouvait parfois, quand il devait résoudre, d'après les lois romaines, quelques questions de droit. Il demande à Eustochius, un juriste d'ailleurs inconnu, des instructions par écrit, comme il l'avait déjà fait auparavant en parole. Il dit qu'on lui avait présenté quelques constitutions impériales sur la question en litige, mais il avoue qu'il n'en comprenait pas quelques-unes, qu'il croyait que d'autres ne se rapportaient pas au cas débattu; enfin il annonce au destinataire qu'il lui remet les constitutions pour que Eustochius lui donne son avis. Quoique le passage étudié dans ce travail contienne l'unique mention de *(codex) Gregorianus* de toute l'oeuvre d'Augustin[27], on voit que le concept de

[25] Sur Saint Augustin: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 8 ed. Freiburg 1978, 412-449 avec bibliographie. Sur sa connaissance du droit romain: J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du IIIe au Ve siècle*, IRMA. 1, 3, b, Milano 1978, 128-144. Sur la situation du droit romain en Afrique: D. LIEBS, *Römische Jurisprudenz in Africa*, SZ, 106 (1989), 210-247.

[26] *Aug., Ep.* 24*, ed. J. DIVJAK, CSEL (n. 2), 88 (Vienne 1981). 126-127. Commentaire de la lettre dans R. WILLVONSEDER, *XXV annorum operae*, SZ, 100 (1983), 533-541; C. LEPELLEY, *Oeuvres de Saint Augustin*, 46 B. Paris 1987, 547-553; D. LIEBS, *Römische Jurisprudenz in Africa*, Berlin 1993, 21-22.

[27] Aimable communication de la Rédaction de l'*Augustinus Lexikon* (Giessen 11.6.93).

constitution impériale ne lui était pas étranger et qu'il était conscient de son insécurité concernant l'interprétation des textes légaux compliqués.

Le traité *De adulterinis coniugiis* fut écrit en 419 ou 420 et contient en deux livres la réponse d'Augustin à deux lettres de Pollentius qui l'avait consulté sur des questions concernant l'adultère[28]. Dans le premier livre, Augustin expose l'indissolubilité du mariage, le concept d'adultère, le problème des mariages mixtes, l'interdiction du remariage du vivant de l'autre conjoint, la difficulté de demander aux maris de se réconcilier avec leurs femmes repenties à la suite d'un adultère. Dans le deuxième livre Augustin répond à deux nouvelles objections de Pollentius à savoir: que l'adultère dissout le mariage de la même façon que la mort (2, 2-5) et qu'il est trop dur pour le mari de reprendre la femme adultère, qui s'est convertie et a été purifiée par la pénitence (2, 6-7). Augustin blâme à cet égard les hommes qui imposent à leurs femmes une discipline dont ils se sentent exempts. S'appuyant sur un passage de l'épître paulinienne aux Ephésiens, où le mari est présenté comme la tête de sa femme (Eph. 5, 23), Augustin affirme même que les maris doivent surpasser leurs femmes en vertu et leur donner exemple *(Ad eos [= maritos] pertinet et virtute vincere et exemplo regere feminas)* (2, 8)[29]. A ce propos il s'en prend aux hommes chrétiens qui préferent s'assujetir au droit romain plutôt qu'aux lois du Christ: parce qu'ils croient que le droit romain est plus tolérant que la discipline chrétienne en ce qui concerne la vie sexuelle des maris hors du mariage.

Le concept chrétien d'adultère était très différent de celui qui prévalait dans les milieus culturels juif, grec et romain. Pour les chrétiens, le mariage n'était pas seulement une institution sociale, juridique et morale, mais aussi une union sacrée[30]. L'adultère était la lésion de cette union par le rapport sexuel hors du mariage de quelconque des conjoints. Dans les écrits chrétiens de charactère doctrinal et parénétique apparaît souvent l'affirrnation de l'égalité pleine des conjoints face à l'adultère. Par contre dans la discipline pénitentielle on trouve des hésitations en ce qui regarde la parfaite égalité.

Augustin traite à plusieures reprises de l'adultère[31]. Il insiste sur sa gravité, mais il affirme aussi que le péché peut être pardonné par la péni-

---

[28] Edition Zycha (n. 2). Sur le traité: A.M. LA BONNARDIÈRE, *Adulterinis coniugiis (De-)*, Augustinus Lexikon, hg. C. MEYER, Giessen 1991, 1, 116-125.

[29] Sur le passage de l'epître deutéropaulinienne aux Ephésiens: H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 6 ed. Düsseldorf 1968, 252-280. Parallèle païen de cette idée chez Musonios (stoïcien du I siècle ap. JCh): Muson 12 (ed. O. Hense, Leipzig 1910, p. 66, 5-20).

[30] Voir: A. OEPKE, *Ehe*, RAC, 4, 656-663; G. DELLING, *Ehebruch*, RAC, 4, 675-677; Nr 19.

[31] A.M. LA BONNARDIÈRE, *Adulterium*, Aug. Lex. (n. 28), 1. 125-137.

tence publique. Il considère que l'adultère est la violation directe de la fidelité conjugale *(fides)*, un des trois biens fondamentaux du mariage, avec la *proles* et le *sacramentum*. Il attache beaucoup d'importance à cette fidelité d'où provient le droit, d'après Saint Paul, qu'a chacun des conjoints sur le corps de l'autre:

Aug., *Bon. coniug.*, 4 (CSEL 41, 191):

> cui fidei tantum iuris tribuit apostolus ut eam potestatem appellaret dicens: mulier non habet potestatem corporis sui sed vir; similiter autem vir non habet potestatem corporis sui sed mulier. Huius autem fidei violatio dicitur adulterium.

Augustin était conscient de la disparité entre la discipline romaine et la chrétienne concernant le mariage et surtout l'adultère[32], mais dans l'introduction de notre passage il atténue cette différence au moyen du verbe *videntur (obstringere)* au lieu de *obstringunt:* il n'affirme pas que les lois romaines *(iura forensia)* exigent une conduite plus rigoureuse aux femmes qu'aux maris, mais il présente cette opinion comme une erreur démentie par le rescrit de l'empereur païen Antonin (Caracalla), dont il résume le contenu avant de le citer

Aug., *Adult. coniug.*, 2,7 (CSEL 41, 389):

> sed isti quibus displicet ut inter virum et uxorem par pudicitiae forma servetur, et potius eligunt, maximeque in hac causa, mundi legibus subditi esse quam Christi, quoniam iura forensia non eisdem quibus feminas pudicitiae nexibus viros videntur obstringere, legant quid imperator Antoninus, non utique christianus, de hac re constituerit, ubi maritus uxorem de adulterii crimine accusare non sinitur, cui moribus suis non praebuit castitatis exemplum, ita ut ambo damnarentur si ambos pariter impudicos conflictus ipse convinceret. Nam supra dicti imperatoris haec verba sunt quae apud Gregorianum leguntur.

Dans l'interprétation abrégée qu'Augustin donne du rescrit, il faut remarquer deux idées: (a) que l'accusation d'adultère était exclue si le mari n'avait pas donné à sa femme l'exemple de chasteté; (b) que l'accusateur et l'accusée pouvaient être condamnés au cas où on prouverait l'inconduite de tous deux. Augustin n'a pas bien compris les paragraphes [b]-[d] du rescrit. Dans le contexte précédent immédiatement notre passage les mots *pudicus* et *pudicitia* ont toujours la signification univoque

---

[32] Voir: GAUDEMET (n. 25), 148-160.

de chaste et chasteté à evaluer par la même mesure pour les deux sexes[33]. On peut percevoir chez Augustin un certain glissement sémantique de ces mots et de leurs contraires, dans lesquel l'aspect personnel-sexuel déplace (sans l'éliminer) l'aspect social. La phrase parénétique qui clôt la citation de la constitution impériale, montre qu'Augustin prenait au sérieux l'interprétation chrétienne qu'il en donnait: *si haec observanda sunt propter decus terrenae civitatis, quanto castiores quaerit caelestis patria et societas angelorum.*

L'étude précédente nous a permis de connaître de plus près quelques points obscurs du rescrit de Caracalla, des considérations d'Ulpien et de l'interprétation d'Augustin. Malheureusement deux questions restent sans réponse satisfaisante: défauts de copie d'Augustin? intégrité du texte d'Ulpien D. 48, 5, 14?

[33] *Vir (maritus) pudicus* et *uxor pudica* sont le mari et la femme qui n'ont pas des rapports sexuels hors du mariage (2, 2, 6 [383, 10. 18]); *impudicitia* est l'adultère (2, 4 [386, 22-23]); *par pudicitiae forma* est le régime de chasteté exigé également du mari et de la femme (2, 7 [389, 13]); *pudicitiae nexus* sont les obligations de chasteté du mari et de la femme (2, 7 [389, 16]); *vinculum pudoris* est le lien qui (même en cas de séparation) reste entre les conjoints et rend adultérine l'union d'un tiers avec le conjoint divorcé.

Lista de siglas y abreviaturas

ABoll	*Anallecta Bollandiana* (Bruxelles)
AC	*Antike und Christentum* (Münster)
AGreg	*Analecta Gregoriana* (Roma)
ALGRM	*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* ed. W.H. Roscher (Leipzig 1884-1937 = Hildesheim 1965)
AMA	*Ausgewählte Märtyrerakten*[4] ed. G. Krüger-G. Ruhbach (Tübingen 1965)
AmJPhil	*American Journal of Philology* (Baltimore)
AmJT	*American Journal of Theology* (Chicago)
AncSoc	*Ancient Society* (Leuven)
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* ed. H. Temporini-W. Haase (Berlín-New York)
AO	*Der Alte Orient* (Leipzig)
AP	*Archiv für Papyrusforschung* (Leipzig)
Ath	*Athenaeum* (Pavia)
Bailly	M.A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*[16] (Paris 1950)
BIDR	*Bullettino dell Istituto di Diritto Romano* (Roma)
CAC	*Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* ed. J.C.T. Otto (Jena 1847-1872)
CAH	*The Cambridge Ancient History* (Cambridge 1923-1929)
CCL	*Corpus Christianorum:* Series Latina (Turnhout)
CGreg	*Codex Gregorianus*
CHerm	*Codex Hermogenianus*
Chiron	*Chiron:* Mitteilungen der Kommission für die alte Geschichte und Epigraphik (München)
CJ	*Codex Iustinianus*
ClPhil	*Classical Philology* (Chicago)
Coll	*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* en: FIRA[2] 2
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien)
CT	*Codex Theodosianus*

DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* ed. F. Cabrol-H. Leclercq-H. Marrou (Paris)
DAGR	*Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* ed. Ch. Daremberg-M.E. Saglio (Paris 1877-1917)
Dig	*Digesta Iustiniani Augusti*
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascetique et Mystique* ed. M. Villert, F. Cavallera, etc. (Paris)
ED	*Estudios de Deusto* (Bilbao)
Eirene	*Eirene:* Studia graeco-romana (Praha)
EncJud	*Encyclopaedia Judaica* ed. C. Roth-G. Wigoder (Jerusalem 1971-1972)
FIRA	*Fontes iurius romani anteiustiniani*[2] ed. S. Riccobono-J. Baviera, etc. (Firenze 1940-1943)
FrgVorsokr	*Die Fragmente der Vorsokratiker,* ed. H. Diels-W. Kranz (Berlin 1960-1961)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (Leipzig-Berlin)
GIF	*Giornale Italiano di Filologia* (Napoli)
GRBS	*Greek, Roman and Byzantine Studies* (Cambridge Mass)
Gymn	*Gymnasium:* (Heidelberg)
Herm	*Hermes:* Zeitschrift für klassische Philologie (Wiesbaden)
Hermath	*Hermathena:* Publ. por Members of Trinity College de Dublin (Dublin-London)
Hesp	*Hesperia:* Publ. de la American School of Classical Studies at Athens (Atenas)
Hist	*Historia:* Zeitschrift für alte Geschichte (Wiesbaden)
HistWbPhil	*Historisches Wörterbuch der Philosophie* ed. J. Ritter (Basel-Stuttgart 1971)
HTR	*Harvard Theological Review* (Cambridge Mass)
HZ	*Historische Zeitschrift* (München)
IAR	*Iurisprudentiae anteiustinianae reliquia*
Index	*Index:* Quaderni camerati di studi romanistici (Napoli)
IRMA	*Ius romanum medii aevi* (Milano)
Iura	*Iura:* Rivista internazionale di diritto romano e antico (Napoli)
IusComm	*Ius commune* (Frankfurt)
JbAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum* (Münster)
JBL	*Journal of Biblical Literature* (New Haven-Boston)
JJP	*Journal of Juristic Papyrology* (New York, Warszawa)
JQR	*The Jewish Quarterly Review* (Philadelphia)
JRS	*Journal of Roman Studies* (London)
JTS	*Journal of Theological Studies* (London-Oxford)
Klio	*Klio:* Beiträge zur alten Geschchte (Berlin)
KP	*Das kleine Pauly:* Lexikon der Antike ed. K. Ziegler, etc. (Stuttgart 1964-1975)
Lampe	G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1968)
Liddell-Scott	H.G. Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*[9] (Oxford 1940 = 1961)

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-976-8

LXX	*Septuaginta:* Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. A. Rahlfs (Stuttgart 1979)
Maia	*Maia:* Rivista di letterature classiche (Firenze)
MBelg	*Mémoires de l'Académie Royale de Belgique:* Classe des lettres (Bruxelles)
MémMontp	*Mémoires de la Section des Lettres de l'Académie de Sciences et Lettres de Montpellier*
MFRA	*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome:* Série Antiquité (Paris)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* (Hannover)
MiscCom	*Miscelánea Comillas* (Comillas-Madrid)
NovTest	*Novum Testamentum:* An International Quaterly for New Testament (Leiden)
NPU	*Neue philologische Untersuchungen* ed. W. Jäger (Berlin)
NRT	*Nouvelle Revue Théologique* (Tournai)
NTAbh	*Neutestamentliche Abhandlungen* (Münster)
NtApokr	*Neutestamentliche Apokryphen* ed. W. Schneemelcher (Tübingen 1^6 [1990], 2^5 [1989])
NTSt	*New Testament Studies* (Cambridge)
OCA	*Orientalia Christiana Analecta* (Roma)
OCP	*Orientalia Christiana Periodica* (Roma)
OGIS	*Orientis graeci inscriptiones selectae* ed. W. Dittenberger (Leipzig 1903 = Hildesheim 1960)
PaP	*Past and Present* (Kendal)
PatrSt	*Patristic Studies* (Washington)
PG	*Patrologia graeca,* ed. Migne (Paris)
PIR	*Prosopographia Imperii Romani saec. I, II, III*^{2} ed. E. Groag-A. Stein, etc. (Berlin 1933-)
PL	*Patrologia latina* ed. Migne (Paris)
Preisigke	F. Preisigke-(E. Kiessling), *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (Berlin-Marburg 1925-)
PTS	*Patristische Texte und Studien* (Berlin)
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum* ed. T. Klauser, etc. (Stuttgart)
RArC	*Rivista di Archeologia Cristiana* (Roma)
RBibl	*Revue Biblique* (Paris)
RE	*Paulys Realencyclopäedie der classischen Altertumswissenschft* ed. G. Wissowa-W. Kroll-K. Mittelhaus-K. Ziegler-W. John (Stuttgart)
REA	*Revue des Etudes Anciennes* (Bordeaux)
RFIC	*Rivista di Filologia e d'Istruzzione Classica* (Torino)
RGG^3	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*^{3} ed. K. Gallig, etc. (Tübingen 1957-1965)
RIDA	*Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* (Bruxelles)
RISG	*Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche* (Torino, Milano)
RHD	*Revue Historique de Droit Français et Etranger* (Paris)
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Louvain)
RHLR	*Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* (Paris)

RhM	*Rheinisches Museum für Philologie* (Frankfurt)
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (Strasbourg)
RQ	*Römische Quartalschrift* (Freiburg Br.)
RSCI	*Rivista di Storia della Chiesa in Italia* (Roma)
RSR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris)
SBBayer	*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften:* Phil-hist Klasse (München)
SBBerl	*Sitzungsberichte der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin:* Klasse für Gesellschaftwissenschaften (Berlin)
SBHdbg	*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften:* Phil-hist Klasse (Heidelberg)
SBSächs	*Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig:* Phil-hist Klasse (Leipzig)
SBWien	*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien:* Phil-hist Klasse (Wien)
SCH	*Studies in Church History* (New York)
SDHI	*Studia et documenta historiae et iuris* (Roma)
SGKA	*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* (Paderborn)
SIG	*Sylloge inscriptionum graecarum* ed. W. Dittenberger (Leipzig 1915-1924)
ST	*Studi e testi* (Cittá del Vaticano)
StPat	*Studia Pataviana* (Padova)
StPatr	*Studia Patristica* (Berlin)
StRom	*Studi Romani* (Roma)
StTh	*Studia theologica* (Oslo-Bergen-Trömso)
SVF	*Stoicorum veterum fragmenta* ed. J.v. Arnim (Leipzig 1903-1924 = 1964)
TAMA	*Tituli Asiae Minoris* ed. Acad LittVind (Wien)
TGR	*Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* (Haarlem Groningen)
THAT	*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* ed. E. Jenni-C. Westermann (München 1971-1976)
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig-Berlin)
TLL	*Thesaurus linguae latinae* (Leipzig, 1900)
TRE	*Theologische Realenzyklopädie* ed. G. Krause-G. Müller (Berlin-New York)
TWNT	*Theologisches Wörtebuch zum Neuen Testament* ed. G. Kittel-G. Friedrich (Stuttgart 1933-1977)
TZ	*Theologische Zeitschrift* (Basel)
UE	*Ulpiani epitome* o *Tituli ex corpore Ulpiani* en: FIRA 2
VetChr	*Vetera Christianorum* (Bari)
VigChr	*Vigiliae Christianae* (Amsterdam)
VIR	*Vocabularium iurisprudentiae romanae* (Berlin 1894-1987)
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Stuttgart)
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck-Wien)

ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (Berlin)
ZSS	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte:* Romanistische Abteilung (Weimar)
ZSSKan	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte:* Kanonistische Abteilung (Weimar)



Relación de otras publicaciones del autor

—, «La definición de codicilo en San Isidoro de Sevilla»: *AHDE* 34 (1964) 5-30.
—, «Presupuestos para el estudio de las fuentes jurídicas de San Isidoro de Sevilla»: *AHDE* 43 (1973) 429-443.
—, «En torno al concepto de *ius civile* en San Isidoro»: *ED* 22 (1974) 97-109.
—, *Las instituciones de Gayo en San Isidoro de Sevilla* (Bilbao 1975).
—, *Introducción histórica al Derecho Romano* (Bilbao 1977.[8] 1997).
—, «La pignoración tácita de los *invecta et illata* en los arrendamientos urbanos en el derecho romano clásico»: *RIDA* 24 (1977) 189-231.
—, «La definición isidoriana de *ius naturale*»: *ED* 28 (1980) 9-41.
—, «La definición isidoriana de *ius gentium*»: *ED* 31 (1982) 71-95.
—, «Le concept de droit coutumier chez Isidore de Seville»: *Recueil de Mémoires et Travaux publié par la Société d'Histoire du Droit et des Institutions des anciens Pays de Droit Coutumier* 14 (1988) 145-154.
—, «Die Gerichtsbarkeit des *praefectus urbi* über die *argentarii* im klassischen römischen Recht»: *ZSS* 108 (1991) 304-324.
—, «Pignus»: *Derecho de obligaciones: Homenaje al Prof. J.L. Murga* (Madrid 1994) 333-386.
—, «La unidad de carne en algunas concepciones del matrimonio en el cristianismo primitivo»: *Homenaje a J.M. Blázquez* (en publicación).
—, «La actitud de Clemente de Alejandría ante la riqueza»: *ED* (1997) (en publicación).

Juan de Churruca

Cristianismo y mundo romano

Los artículos recopilados en este volumen reproducen la obra del profesor Churruca y estudian diversos temas concretos fundamentales sobre las relaciones entre el mundo romano y el cristianismo en los primeros siglos: actitudes mutuas, análisis del fenómeno de las persecuciones, reacción del cristianismo ante algunos aspectos de la realidad social y jurídica de su entorno.

